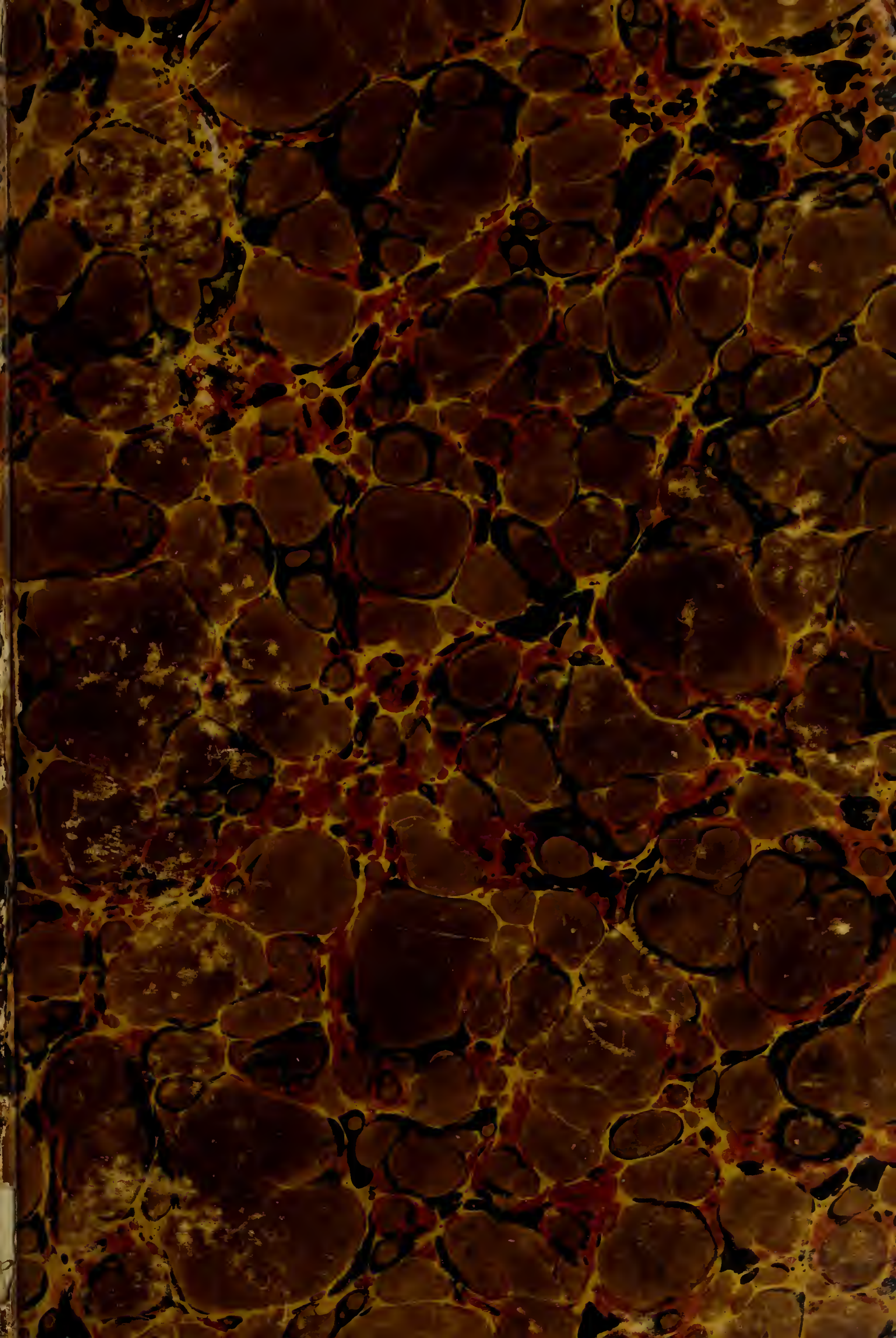



THE LIBRARY OF CONGRESS
1800



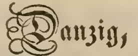
Schelling.

Vorlesungen,

gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg

von

Karl Rosenkranz.



Danzig,
Verlag und Druck von **Fr. Sam. Gerhard.**
1843.

Vorrede.

„Man muß nicht nur kämpfen, sondern auch siegen wollen.“
Fichte.

Es gibt unzählige Darstellungen der Schelling'schen Philosophie. Weshalb ich denselben die hier gedruckte hinzuzufügen für gar nicht überflüssig erachte und wodurch sie von den übrigen sich unterscheidet, weiß ich sehr wohl und wird auch die Kritik hoffentlich unschwer herausfinden. Nur bitte ich diese, meine Arbeit nicht als eine bloße Tendenzschrift behandeln zu wollen, wie solcher Unfug, im Produciren sowohl als Kritisiren, allerdings an der Tagesordnung ist. Und verbitten möchte ich mir noch die Anonymität des Recensenten.

Diese Vorträge sind ganz so gehalten, wie sie hier aus einer Nachschrift derselben erscheinen. Nur habe ich die Paraphrasen, welche die mündliche Darstellung nothwendig macht, weggelassen. Eben so sind auch sechs bis sieben Vorlesungen weggeblieben, welche mehr subsidiarisch von Kant, Spinoza, Fichte, Hegel und der romantischen Schule handelten. Meinen Zuhörern glaubte ich dieselben schuldig zu sein, aber für das lesende Publicum würden diese Erläuterungen, die ihm bis zum Ueberdruß in Büchern und Journalen wiederholt worden sind, nur lästig fallen.

Auf die neueste Schelling'sche Philosophie ist nur ein allgemeiner Bezug genommen und gar keine besondere Darstellung derselben versucht. Material wäre genug dazu vorhanden. Auch fehlt es mir nicht an Mitteln, die Aechtheit oder Unächtheit des Gedruckten zu beurtheilen. Durch die Güte eines gegenwärtig in Königsberg lebenden Literaten habe ich eine Nachschrift der Vorträge erhalten, welche Schelling 1835 zu München gegeben hat. Hierdurch bin ich in den Stand gesetzt, die mannigfachen gedruckten, schriftlichen und mündlichen Kunden, die von Berlin ausgegangen sind, zu controliren und glaube darnach wirklich zu wissen, was Schelling's gegenwärtiger Standpunct ist.

Allein ich habe mich doch enthalten, denselben näher zu schildern und in seinen Besonderheiten zu beurtheilen, weil Schelling gegen ein solches Unternehmen immer den Mangel des authentischen, durch ihn selbst beglaubigten Ursprungs einwenden könnte. Allmälig wird diese Abwehr der Kritik freilich immer mehr beengt, weil die Berichte sich häufen und, in der Augsburger Zeitung wenigstens und, wie ich so eben sehe, in der zweiten Folge von Wuttke's Akademischem Taschenbuch, keineswegs nur Gegner, vielmehr auch enthusiastische Verehrer zu Verfassern haben. Da Schelling jedoch selbst Stahl's Relationen desavouirt, da er die von Chalybäus gemachten nicht anerkannt und die Berliner Literarische Zeitung, seit einem Jahr sein officielles Organ, andere Darstellungen der Verstümmelung und Entstellung bezüchtigt hat, so habe ich für gerathen gefunden, mit dieser Kritik zu warten, bis Schelling selbst endlich Schwarz auf Weiß sich hervorwagen wird. Schwarz und Weiß sind die Preußischen Farben. Schelling ist jetzt Preußen einverleibt und wir können ihm nun zurufen, was wir hier in Königsberg 1840 bei der Guttenbergsfeier gesungen haben:

Freiheit des Denkens, dir schalle der Preis!
Preußen, bewähre dein Schwarz auf Weiß!

Zu warten ist allerdings auch aus dem Grunde nothwendig, weil man wenigstens hoffen muß, für die positiv historische Seite der jetzigen Schelling'schen Philosophie bestimmtere und genauere Anhaltspuncte zu finden, während gegenwärtig so Vieles darin als Willkür, Zufälligkeit, Einseitigkeit erscheint! Schelling will z. B. den Mythos der Persephone zum Schlüssel der Hellenischen Mythologie nicht nur, sondern sogar, weil darin das Urunglück, der Urzufall, den Inhalt ausmache, aller Mythologie überhaupt, erhoben wissen. Wenn nun aber Jemand den Prometheischen Mythos zu einem solchen enträthselnden stempeln wollte, so würde dagegen wohl nichts einzuwenden sein, da in demselben, ganz abgesehen von seiner Bedeutung für die Hellenische Plastik, für die Griechische Religion als Kunstreligion: die Urgeschichte der Menschheit, der Kampf der Götter, der Ursprung des Uebels (Pandora), der Beginn aller Cultur, das Leiden des menschenfreundlichen Gottes, die Erlösung desselben durch die Selbstopferung des Chiron, die Versöhnung der furchtbaren Entzweiung mit dem Götterkönige, dessen Sohn Herakles den Lebennagenden Geier tödtet, dessen Pfeilgift dem Chiron das Leben unerträglich machte u. s. f., meines Erachtens, ein bei weitem theologischerer und auch an Coincidenzen mit den Traditionen der Mosaischen Genesis

reicherer Inhalt ist, als die trübe Tiefe des Persephoneischen Mythenkreises. Creuzer's erste mythologische Abhandlung in den von ihm und Daub herausgegebenen Studien 1806 betraf freilich den Dionysischen Mythos, der späterhin mit dem Persephoneischen sich verschmolz, und Creuzer hat auch in seiner ausführlichen Symbolik die Prometheussage nur flüchtig gestreift. Es scheint, als ob Schelling ihm hierin und in der exclusiven Aufmerksamkeit auf die mythischen Culte gefolgt sei.

Allein eben, um genau zu wissen, wie Schelling in diesen Forschungen steht, muß man seine eigenen Worte vor sich haben können. Bis dahin bleiben selbst die besten Mittheilungen, wie die von Frauenstädt, ein unsicherer Boden. Mit der einfachen Versicherung des Mißverstandes, der unvollständigen, einseitigen, nicht getreuen Auffassung kann sich Schelling hier jedem Angriff entziehen.

Es ist in meinen Vorlesungen angenommen, daß die letzte Bestimmung des Begriffs des Absoluten, zu welcher Schelling fortgeschritten, der Begriff des Willens sei. Diese Annahme beruht auf Schellings vielbesprochener Abhandlung über die Freiheit, worin der Wille als das Erste überhaupt gesetzt wird.

Ich habe in den Vorlesungen den urkundlichen Charakter festhalten wollen und daher nicht von der Modification gesprochen, welche jene Bestimmung des Absoluten als des absoluten Willens bei Schelling späterhin empfangen hat. Ich hätte sonst auch zeigen müssen, auf welche Weise Schelling nur durch Inconsequenzen die Beschränktheit jener Definition in seinem jetzigen System wieder aufhebt, wie er denn überhaupt durch seine Inconsequenzen sich am meisten speculativ beweist. Das System, welches bei uns, nachdem Kant der praktischen Vernunft vor der theoretischen den Primat vincirt, den Begriff des Willens zuerst mit großer Energie an die Spitze stellte, ist das von Arthur Schopenhauer (S. meine Geschichte der Kant'schen Philosophie S. 475 ff.). Schopenhauer kam zu der Folgerung, daß das Wollen als die einzige Realität in seinem Effect auch da existire, wo die gewöhnliche Auffassung es nicht vermuthe. In seiner Schrift über den Willen der Natur nahm er daher sogar die Zauberei in Schutz, weil darin auch eine ideelle actio in distans vorkommt, z. B. daß ein lebender Mensch stirbt, indem ich einer Wachspuppe, die ihn mir vorstellt, eine Nadel durch die Brust stoße, mit dem Willen, daß die wirkliche Person, die ich in dem Augenblick meine, den Tod erleiden soll. Die Analogie zu dieser Macht der Willkür ist

in dem jetzigen System Schellings vielfach vorhanden. Weil nun aber im Begriff des Willens zwei Momente liegen, erstens die subjective Bestimmung des Selbstes, welche für sich von dem Inhalt abstrahiren kann; zweitens die objective Bestimmung, welche sich das Selbst als die Form seiner Existenz unterordnet; so wird durch das abstracte Fixiren des letzteren Momentes auch ein System möglich, welches sich an den Inhalt wendet und die Spontaneität der Selbstbestimmung nur als Vermittelung seines Daseins betrachtet. Ein solches System ist das letzthin von Reiff aufgestellte, der daher auch sogleich mit einer Encyklopädie der Philosophie anfing und die praktischen Wissenschaften, Recht, Moral, Politik, den übrigen Wissenschaften voranstellte, so daß die Logik und Metaphysik ganz an das Ende des Cyklus rückten. Beide Systeme müssen sich aber, um der Begriff der Wahrheit zu sein, integriren, denn der absolute Wille ist die sich als die Nothwendigkeit erzeugende Freiheit.

Wenn Schelling eine Physiologie des Staates geben wollte, wie die Augsburger Zeitung im Herbst 1841 verhieß, so würde eine solche Mittheilung am Geeignetsten sein, genau zu erfahren, was er unter dem Begriff des Willens und wie er es versteht, denn er würde dadurch den Unterschied des objecti-

ven Willens von dem absoluten in selbst objectiver Gestalt auseinandersetzen. Der Staat ist die Realisirung der Freiheit in der Form einer bestimmten, positiven Nothwendigkeit, in der Form des Gesetzes, aber er ist die Einheit der Freiheit und ihrer Nothwendigkeit nicht als eine einfache Harmonie, sondern nur als ein System vielgliedriger Bestimmungen. Mit Gewißheit läßt sich behaupten, daß keine Philosophie dem Bedürfniß unserer Zeit genügen wird, welche den Begriff des Staates umgeht. Jene allgemeinen Bestimmungen des Willens als actus purus, als der Potenz im Acte, als dem Acte in der Potenz, sind so in ihrer Allgemeinheit nicht unwahr; noch weniger hat es daran gefehlt, daß sie, wenn auch mit anderen Zusammenhängen, als bei Schelling auftretend, nicht schon längst bekannt gewesen wären. Allein die Entwickelung des Willens zu einem objectiven Organismus der praktischen Vernunft, der Idee des Guten, ist jetzt der unaufhaltsame Trieb der Wissenschaft, weil er auch der Trieb der jetzigen Menschen überhaupt ist. Die Scholastiker konnten davon mehr oder weniger absehen, allein im neunzehnten Jahrhundert ist dies nicht mehr möglich. Alle Bemühungen, Schelling's jetzige Philosophie auf den Thron zu erheben, bleiben umsonst, so lange sie nicht auf die Idee des Staates sich einläßt.

Diese Forderung damit abzuweisen, daß man sie für die platte Zumuthung einer oberflächlichen Tagesbildung erklärt, ist auf die Länge umsonst. Auch kann es mit solcher Verachtung Schelling selbst nicht Ernst sein, denn er appellirt beständig an das „gesunde und unbefangene Urtheil der empfänglichen Jugend." Die jetzige Jugend aber sieht sich überall, welchem Stande sie sich auch zuwende, zu der Frage gedrängt: Was ist der Staat? — Daß Schelling an die Jugend sich richtet, der die Urtheilsfähigkeit wegen der Unreife ihrer Bildung neuerdings von andern Seiten her hart abgesprochen worden, ist freilich merkwürdig genug. Fichte war es eigentlich, der mit der besten Absicht, in vollster Ueberzeugung, zuerst die Jugend anrief und sie als die Hoffnung des Vaterlandes pries. Daraus gingen mittelst des Kriegs gegen Frankreich, in welchem man der Jugend bedurfte, die Burschenschafter hervor. Gegenwärtig schmeichelt die Jugend der Jugend und das Alter schmeichelt der Jugend; ihr Beifall soll entscheiden, ob Hegel's Philosophie eine Episode in der Geschichte der Schelling'schen, oder die Schelling's eine Episode in der Geschichte der Hegel'schen? Der Hegelianer freilich, der eine ähnliche Wendung nimmt und der Jugend sagt, aus ihrer Begeisterung für Hegel's Philosophie lasse sich auf die Wahrheit und Berechtigung derselben ein thatsächli-

cher Schluß machen, wird, wie wir mehrfach haben lesen müssen, als ein Jugendverführer zurückgewiesen.

Man hat behauptet, daß erst durch Schelling's jetziges System eine Philosophie der Geschichte möglich geworden sei. Diese Behauptung ist stark, wie es überhaupt bedenklich ist, daß in so kurzer Zeit, in Jahresfrist, eine bis dahin nur erst als Religionsphilosophie mitgetheilte Philosophie schon jetzt über die verschiedensten Gebiete in ihren Jüngern mit solcher Apodikticität, mit solchem Uebermuth abspricht. Wie aber eine Philosophie der Geschichte gründlicher Weise ohne eine Philosophie des Staates in einem System, dessen plastische Abrundung versichert wird, möglich sein soll, ist mir wenigstens einzusehen nicht wohl möglich. Schelling selbst wird auch den theogonischen Proceß, wie er es nennt, nicht mit der politischen Menschwerdung Gottes verwechseln; gegenwärtig aber, da er seinen Gott vom Schicksal des Werdens, des Leidens, erst am Ende der Zeiten emancipirt, wenn er Alles in Allem sein wird, bleibt es ganz dunkel, welche Stellung er dem Staate zu diesem Proceß gibt, da die Verfassung eines Volkes und seine Religion mit deren Mythologie niemals gegen einander schlechthin indifferent sind.

Es ist zwar ein beliebter Gemeinplatz, daß die christliche Religion sich jeder Verfassung anschmiege. Allein dies ist eine Täuschung, welche dadurch entsteht, daß man übersieht, wie das Christenthum auch in den verschiednen Staaten, in den anderen Verfassungen, selbst ein anderes ist. Das Christenthum ist in seiner actuellen Existenz ein geschichtlich bedingtes; innerhalb seiner Bedingtheit aber entfaltet es sein unsterbliches, sich ewig gleiches Wesen. Wer wollte wohl glauben, daß die Chinesen, wenn sie Christen würden, noch ihre jetzige Staatsverfassung mit ihren Opfern, mit ihrem Criminalcodex u. s. f. würden bewahren können? Alle Missionarien sind insofern Revolutionaire, welche den Keim zum Umsturz bestehender Verfassungen legen. So lange die Bekehrung bei Einzelnen, zumal aus den unteren Volksclassen, stehen bleibt, hat es nicht diesen Anschein, aber augenblicklich, sobald die Masse ergriffen wird oder Fürsten sich taufen lassen. Alle Inseln der Südsee beweisen dies, während ich dies schreibe.

Niemand kann die Aufregung, welche Schelling's Auftreten in Berlin zur Folge haben mußte, freudiger begrüßt haben, als ich. Nur dem blödsinnigsten Unverstande, nur dem bösen Willen wird es möglich sein, in diesen Vorlesungen irgend etwas zu entdecken, was

nicht den Geist solcher Freudigkeit athmete und Schelling selbst soll mir nicht den Vorwurf machen können, ihn unrichtig aufgefaßt oder ungerecht behandelt zu haben. Dieses Bewußtsein, diese Ruhe, geht bei mir auch daraus hervor, daß ich das jetzige Schelling'sche System kennen gelernt und dessen Verhältniß zum Hegel'schen hinlänglich eingesehen habe. Bevor dies der Fall war, trug ich mich oft mit Grübeleien aller Art, was denn Schelling wohl gegen Hegel Alles einwenden und was er selbst Positives bieten könne. Ich verdanke diesem stillen Kampfe die wohlthätigsten Impulse. Die Worte des Dichters parodirend, hätte ich sagen mögen:

> Du, Schelling, warst die schwarze Donnerwolke,
> Die schwer an meinem Horizonte hing!

Jetzt sind die Donner verhallt, die Wolke ist niedergegangen, die Beklommenheit der Atmosphäre verschwunden. Ich wünschte nichts mehr, als daß Schelling selbst etwas drucken ließe, damit man nicht immer und immer wieder zu den dürftigen Aeußerungen jener vielbekannten Vorrede zurückzugehen hätte. Meine Spannung auf Schelling's Philosophie, wie sie jetzt sich gestaltet hat, war besonders durch die Schriften des Herrn v. Schaden, Schelling's geistreichsten und begeistertsten Schüler aus seiner dermaligen Periode, groß geworden. Diese seltsamen Combinationen des

Sauerstoffs und des Geschlechtstriebes für die Genesis der Sprache, diese positive Construction einer positiven Logik nach den Kegelschnittcurven, jetzt die Construction des Baues des Himmels nach der Analogie des menschlichen Leibes, dessen Gestalt jedoch als in sich zusammengefaltete auf die Figur des Cylinders, als entfaltete auf die eines Doppelbechers oder zweier mit der Spitze sich im Scheitelpunct berührender Kegel und damit eines Kreuzes ╳ zurückgebracht wird — ich war sehr, sehr neugierig. In der That mehr neugierig, als wißbegierig. Ein Wunderreich, meinte ich, müsse sich mir aufthun. Es hat sich aufgethan. Ich weiß nun, woran ich bin.

Eine Vorrede ist dazu da, daß der Autor von sich selbst spreche. Ich muß nämlich noch erwähnen, daß die Vermuthung des Herrn Professor Salat über mein persönliches Verhältniß zu Schelling falsch ist. Salat hat ein ganzes Buch: Schelling und Hegel, zugleich eine Rechtfertigung gegen Professor Rosenkranz, 1842, drucken lassen. Er mühet sich darin hinsichtlich meiner und meiner Jugend, die es mir unmöglich gemacht habe, alle seine Schriften kennen zu lernen, ganz unnöthig ab. Lassen wir ihm dieses Privatvergnügen. S. 4 erzählt er aber, ich sei im Sommer 1838 nach München gereist, um daselbst Notizen über die Süd-

deutschen Philosophen zu sammeln. S. 5 bedauert er, daß ich nicht, nach dem Beispiel des Herrn Dr. Bacherer, ihn, den Veteranen Baierischer Speculation, in Landshut besucht habe; er würde mir den rechten Aufschluß haben geben können. S. 7 schreibt er weiter: „In München besuchte Hr. Prof. Rosenkranz zweifelsohne auch den berühmten sogenannten Concurrenten; und natürlich erkundigte er sich auch bei diesem nach dem Quiescirten zu Landshut. Hier aber konnte er nur Feindliches, Wegwerfendes, vernehmen; ja es muß mehr als Einem Vorhergehenden zufolge, gedacht werden, derselbe habe diese Gelegenheit zu weiterer Rache begierig ergriffen, und so gut, so fein als möglich benutzt u. s. w.“ Gegen diese Insinuation muß ich Schelling und mich selbst in Schutz nehmen. Wenn es Herrn Salat's Eitelkeit befriedigte, wie nicht zu zweifeln steht, so würde ich ihm die Geschichte meiner Bekanntschaft mit seinen vielen Werken in extenso erzählen müssen; ich würde ihm also zu sagen haben, daß mein jetzt in Göttingen lebender Freund, Professor Bohtz, mir zuerst diese Bekanntschaft zu Berlin schon 1825 verschafft u. s. f. Aber was gehen solche Dinge die Welt an?

Es ist nun richtig, daß ich im Sommer 1838 auch in München war. Da nun aber unsere Zeit

schon durch ihre öffentlichen Verhältnisse so sehr dazu gemacht ist, die Zweideutigkeit der Gesinnung zu pflegen, so habe ich die einfache Maxime, im Privatleben alle Gelegenheit zu vermeiden, wodurch ich in solche Gefahr gerathen könnte. Ich suche keine persönlichen Verbindungen, sondern lasse es darauf ankommen, ob und wie sie sich machen. Als ich nun in München war, brannte mein Herz, Schelling zu sehen. Aber, dachte ich, gehst du zu ihm, so ist zweierlei möglich. Entweder er nimmt dich gar nicht an; dann legst du ihm die Nichtannahme vielleicht falsch aus; sie kann einen zufälligen Grund haben, aber du könntest sie doch — denn der Mensch ist in solchen Puncten sehr schwach, wie Jeder von sich wissen wird — auf dich als Hegelianer beziehen und ihm Unrecht thun. — Oder er nimmt dich an. Er ist freundlich zu dir und du mußt dich ihm verbunden fühlen. Nun hatte ich die Besorgniß, daß dadurch in Betreff der Entzweiung zwischen der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie in mir ein moralisches Mißverhältniß entstehen könnte und um mich von aller persönlichen Beziehung frei zu halten und mir für die Zukunft den rein sachlichen Ton zu bewahren, überwand ich mich und ging nicht zu Schelling.

Aber zunächst ließ ich mir das Haus zeigen, worin Schelling wohnte, und ging mehrfach an demselben durch, zu seinen Fenstern aufblickend, voll von jener süßen Schwärmerei, mit welcher wir so gern dem Genius huldigen.

Hierauf suchte ich seinen Vorlesungen beizuwohnen. Man erzählte mir im Gasthof von den großen Schwierigkeiten, welche dies haben würde, ohne mich ihm persönlich vorgestellt und von ihm eine Einlaßkarte, die ein Bedienter in Livrée am Eingang abnehme, empfangen zu haben. Leeres Gerede! Ich ging in das Auditorium, ohne einen Bedienten zu sehen, ohne daß mich Jemand befragt hätte. Es war dasselbe Zimmer, in welchem auch Schubert Naturgeschichte liest. Seine Bänke erheben sich amphitheatralisch. Es mochten zwischen dreißig bis vierzig Zuhörer versammelt sein. Ein Drittel derselben hatte ein recht idealisches Aussehen. Lang herabfallende Locken, weiße Hemdekragen, bloßer Hals, Deutscher Rock — etwa wie unsere Düsseldorfer Maler oder früher die feineren Burschenschafter. Ich setzte mich an eine Ecke. Hinter mir, wie ich zufällig hörte, saß ein Sohn Schelling's. Das Auditorium hat zwei Thüren. Die eine führt zu einer Treppe des Seitenflügels, die andere in einen langen Corridor. Auf

diese starrte ich mit der größten Erwartung hin. Ich war durch und durch von der unbeschreiblichen Empfindung voll, die uns durchdringt, wenn wir das Große, das wir so oft schon als Vorstellung in uns getragen, nun auch in seiner unmittelbarsten Erscheinung, in sinnlicher Gegenwärtigkeit genießen sollen. Die Momente, in denen ich Schleiermacher, Steffens, Hegel, Tieck, Karl Ritter, Daub und andere mir unvergeßlich theure Menschen zuerst gesehen, schwebten mir in der Erinnerung vorüber. Die Beschreibungen, welche Schweigger und Leo in Halle und Andere mir von Schelling gemacht hatten, tauchten in mir auf. Er kam immer noch nicht. Schon war es längst Ein Uhr. Da, mit Einem Mal, erhoben sich die Zuhörer. Ich natürlich auch. Aber ich sah den nicht, welchen sie ehrerbietig grüßten, denn ich blickte immer nach der Thür des Corridors. Indessen war Schelling zur anderen, mir im Rücken, hereingetreten und ging eben, als ich dies inne ward, dicht bei mir vorüber, dem Katheder zu. Eine gedrungene Gestalt; eine hohe Stirn; weißes Haar; um Mund und Kinn sehr verschlungen, ursprünglich weiche Züge; der Blick mehr scharf als warm, mehr sanguinisch unruhig, als melancholisch tief. Elegante Toilette, aber würdig, ohne alle Gesuchtheit; schwarze Cravatte; brauner kurzer Oberrock; graue Beinkleider,

Aber zunächst ließ ich mir das Haus zeigen, worin Schelling wohnte, und ging mehrfach an demselben durch, zu seinen Fenstern aufblickend, voll von jener süßen Schwärmerei, mit welcher wir so gern dem Genius huldigen.

Hierauf suchte ich seinen Vorlesungen beizuwohnen. Man erzählte mir im Gasthof von den großen Schwierigkeiten, welche dies haben würde, ohne mich ihm persönlich vorgestellt und von ihm eine Einlaßkarte, die ein Bedienter in Livrée am Eingang abnehme, empfangen zu haben. Leeres Gerede! Ich ging in das Auditorium, ohne einen Bedienten zu sehen, ohne daß mich Jemand befragt hätte. Es war dasselbe Zimmer, in welchem auch Schubert Naturgeschichte liest. Seine Bänke erheben sich amphitheatralisch. Es mochten zwischen dreißig bis vierzig Zuhörer versammelt sein. Ein Drittel derselben hatte ein recht idealisches Aussehen. Lang herabfallende Locken, weiße Hemdekragen, bloßer Hals, Deutscher Rock — etwa wie unsere Düsseldorfer Maler oder früher die feineren Burschenschafter. Ich setzte mich an eine Ecke. Hinter mir, wie ich zufällig hörte, saß ein Sohn Schelling's. Das Auditorium hat zwei Thüren. Die eine führt zu einer Treppe des Seitenflügels, die andere in einen langen Corridor. Auf

diese starrte ich mit der größten Erwartung hin. Ich war durch und durch von der unbeschreiblichen Empfindung voll, die uns durchdringt, wenn wir das Große, das wir so oft schon als Vorstellung in uns getragen, nun auch in seiner unmittelbarsten Erscheinung, in sinnlicher Gegenwärtigkeit genießen sollen. Die Momente, in denen ich Schleiermacher, Steffens, Hegel, Tieck, Karl Ritter, Daub und andere mir unvergeßlich theure Menschen zuerst gesehen, schwebten mir in der Erinnerung vorüber. Die Beschreibungen, welche Schweigger und Leo in Halle und Andere mir von Schelling gemacht hatten, tauchten in mir auf. Er kam immer noch nicht. Schon war es längst Ein Uhr. Da, mit Einem Mal, erhoben sich die Zuhörer. Ich natürlich auch. Aber ich sah den nicht, welchen sie ehrerbietig grüßten, denn ich blickte immer nach der Thür des Corridors. Indessen war Schelling zur anderen, mir im Rücken, hereingetreten und ging eben, als ich dies inne ward, dicht bei mir vorüber, dem Katheder zu. Eine gedrungene Gestalt; eine hohe Stirn; weißes Haar; um Mund und Kinn sehr verschlungen, ursprünglich weiche Züge; der Blick mehr scharf als warm, mehr sanguinisch unruhig, als melancholisch tief. Elegante Toilette, aber würdig, ohne alle Gesuchtheit; schwarze Cravatte; brauner kurzer Oberrock; graue Beinkleider,

straff angezogen durch Sprungriemen. Eine silberne Dose, die Schelling mit der linken Hand auf und ab in häufige Bewegung setzte, war die symbolische Decoration des Vortrags. Diesen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgestellt, einen freien Redestrom. Dem war aber nicht so. Schelling stand in kräftiger Haltung, zog ein schmales Heft aus der Brusttasche und las ab, allein so, daß man ihm die völligste Freiheit der Darstellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporisirende, paraphrastische Erläuterungen, in welchen auch zuweilen der poetische Schmelz sichtbar ward, den Schelling mit ganz abstracten Wendungen anziehend zu verbinden weiß. Uebrigens war in den Stunden, denen ich beiwohnte, die Darstellung mehr gelehrt, als speculativ und von dem Speculativen verstand ich gar Manches durchaus nicht, weil mir der Zusammenhang mit dem Früheren fehlte. Ueber den Inhalt der von mir gehörten Vorträge, der mir jetzt viel klarer geworden, sage ich nichts; die Form aber sprach mich durchaus an. Die Ruhe, Festigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu selten hervortretenden Selbstgefühls übersehen. Das Schwäbische Idiom schwebte mehr über der Aussprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend gewesen wäre

und verlieh, für mich wenigstens, auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz.

Wie mir Schelling in Baiern erschien, habe ich nach den in München empfangenen Eindrücken in meiner Komödie, das Centrum der Speculation, durch den Chorgesang S. 43—47 aussprechen lassen. Die ironische Bemerkung S. 2 in diesen Vorlesungen über die Construction, welche Schelling so schön in München untergebracht hatte, ist auch gegen mich selbst gerichtet.

Allein ich muß noch erwähnen, wie wunderlich es mir in München erging. Ich war auch in Schellings Schlußvorlesung gegenwärtig. Er sprach sich mit schneidendem Hohn gegen Hegel's Philosophie aus. Er sagte, daß er seinen Zuhörern ein Beispiel der realen Speculation, welche die Welt und die positiven Mächte derselben durchdringt, gegeben habe, so daß sie an dieser Thatsache selbst den besten Maaßstab hätten für jene künstelnde „Filigranarbeit des Begriffs," welche nun so vielfach für ächte Philosophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem stechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es sei diese Philosophie das öde Product „einer hektischen, in sich selbst verkommenen Abzehrung."

Schelling, ich will es zu seiner Ehre annehmen, soll diese Worte nur auf die, wie es ihm erscheint, so dünnen logischen Begriffe bezogen haben — allein die nahe Möglichkeit, sie auch ganz anders zu deuten, wird er selbst einräumen müssen. Ich überzeugte mich aus dieser Polemik nun selbst davon, daß die vielfach verbreitete Kunde von Schelling's Erbitterung gegen Hegel vollkommen begründet sei. Ich war schmerzlich bewegt, als Schelling endete. Die Achtung vor ihm, die Bewunderung, die ich ihm stets gezollt, der Dank für den Genuß, welchen mir noch so eben sein Vortrag gewährt, das Festliche meiner Stimmung, den Worten des Mannes gelauscht zu haben, dessen Schriften mein ernstes Studium so oft herausgefordert, dessen System ich selbst so oft auf dem Katheder entwickelt, so oft in meinen Schriften berührt hatte, dies Alles kämpfte in mir mit der tiefsten Wehmuth.

Da, mit Einem Mal, erhoben sich alle Zuhörer. Ich auch. Ein Student — es ist in München am Schluß der Vorlesungen Sitte, wie ich daraus abnehme, daß bei Schubert, bei Görres dasselbe geschah — brachte Schelling im Namen seiner Commilitonen ein dankbares Lebehoch aus. Ich war überrascht. Schnell versank in mir Alles, was sich von Traurigkeit, Abgestoßenwerden geregt hatte. Ich stimmte

mit aufrichtigen Empfindungen in das Lebehoch ein. Schelling verbeugte sich mit kurzem Dankwort nach rechts und links und ging gemessenen Schrittes von dannen. Ich sah ihn nicht wieder. —

Schelling ist einmal Schelling und man muß ihn nehmen, wie er ist. Stellen wir doch unsererseits den Anderen dieselbe Aufgabe. Schelling kann das Hegel'sche System nicht in sich aufnehmen, weil er in der Philosophie selbst productiv aufgetreten ist, und an seiner Productivität eben die positive Schranke für sein Verständniß der Philosophie Anderer hat, ein Verhältniß, welches eigenthümlicher Art ist und nicht mit dem verwechselt werden muß, worin secundäre, wenn auch noch so bedeutende Naturen, zu primitiven stehen und sich ihnen als ihren Meistern anschließen. Seine ganze Philosophie hat aber, seit Hegel's Phänomenologie da ist, keine andere Tendenz haben können, als die Selbsterzeugung des Hegel'schen Systems. Wie Hegel es gibt, kann Schelling sich so wenig darin finden, als Platon im Aristotelischen, Kant im Fichte'schen. Allein dadurch wird ihm nicht erspart, daß nicht die eigene Gewalt der Consequenz, la force des choses, unwillkürlich dazu hindrängte. Es entsteht mithin unbewußt, ungewollt, in Schelling eine Wahlverwandtschaft mit Hegel, eine Sympathie für die

Resultate seiner Philosophie. Allein eben hieraus entspringt nun wieder gegen die bestimmte Gestalt, welche die Philosophie in und durch Hegel gewonnen, eine unversöhnliche Antipathie, denn eben diese Form ist für Schelling fremd. Und da er, obwohl dieselbe nicht anders sein kann, sie nicht zu erreichen oder ihrer Wahrheit nach zu begreifen vermag, so muß bei ihm eine Verwirrung sich ergeben, sowohl was die Auffassung und Beurtheilung des Hegel'schen Systems, als was die Ausführung seines eigenen betrifft.

In Hegel's System sieht Schelling nur Logik und verknüpft damit alle Vorstellungen von Trockenheit, Unrealität, Willkür, wie Hegel selbst von dem Formalismus derjenigen Logik zu sprechen pflegt, welche in den Kategorieen nur ein subjectives Mittel des Denkens, keine an und für sich seiende Gestalt der Idee erblickt. Wie nun aber mit einer solchen Bestimmung des Hegel'schen Systems als eines dürren Logicalismus, Logotheismus u. s. f. das Princip desselben übereinstimme, die absolute Definition der Idee nicht als die logische, sondern als die des absoluten Geistes zu setzen, das muß unausbleiblich für Schelling Verwirrung erzeugen.

Was aber sein eigenes System angeht, so hat dasselbe seit jener vielberühmten Abhandlung über die Freiheit nichts Anderes mehr vor sich, als den Begriff der Idee einerseits in seiner abstracten Form, als Logos, andererseits in seiner concretetesten Form, als absoluten Geist, zu fassen. So würde Schelling zur Methode wie zum Princip des Hegel'schen Systems gelangen müssen. Aber jene verwandelt sich für ihn in seine Potenzenlehre, dieses in die Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Die Potenzenlehre ist in der Gestalt, wie Schelling sie jetzt zu Grunde legt, wesentlich Aristotelisch. Die Ausdrücke nur, deren er sich bei seiner Darstellung bedient, sind sinnlicher, anschaulicher, als die Aristotelischen oder Hegel'schen. Spannung, Abwechselung, Actus u. dgl. klingt annehmlicher; aber diese Potenzen sind doch nur ein dürftiges Surrogat für Hegel's metaphysische Dialektik. Ohne sie würde das jetzige Philosophiren Schellings aller Zucht, aller Ordnung entbehren und noch mehr, als es schon damit der Fall ist, zu einem bloßen Erzählen herabsinken.

Die Philosophie der Mythologie und Offenbarung ist nichts weniger, als eine neue Wissenschaft.

Sie bleibt vielmehr hinter der Entwickelung von der Natur= Kunst= und geoffenbarten Religion, welche Hegel in der Phänomenologie gegeben, unendlich zurück. Die gelehrte, anmuthig vorgetragene, scharfsinnige Kritik der verschiedenen Theorien des Mythus ist eine ganz hübsche Arbeit, aber was nach Creuzer's Otfrid Müller's und Solger's Vorgang darin so sehr viel Neues sein soll, kleine Triumphe über Voß und Herrmann ausgenommen, sehe ich nicht. Was an der Vereinigung des Pantheismus und Polytheismus mit dem Theismus in dem concreten Monotheismus so überraschend Neues sein soll, sehe ich eben so wenig; 1832, als ich von diesem jetzigen Schelling'schen System noch nicht das Geringste wußte, habe ich in einer Kritik von Daumer und Kreuzhagn, (in meinen Erläuterungen des Hegel'schen Systems S. 309 ff.) diesen Begriff als den wahren Sinn des Hegel'schen entwickelt. Was Schelling von den Racen, den Sprachen, Urbauten, von der astralischen Religion (Hegel beginnt in der Phänomenologie auch mit der Religion: des Lichtwesens des Aufgangs), von der Uranischen Religion u. s. f. sagt, werde ich der Kritik zu unterwerfen nicht zögern, sobald er selbst dazu Gelegenheit gibt. Einen Grund, ihm darin das Siegerthum über Hegel zuzuschreiben, finde ich noch nicht, am wenigsten in der Art der Entwickelung.

Die Philosophie hat freilich hier die Stellung einer großen Abhängigkeit von dem Maaß der Gelehrsamkeit des Philosophen. Ueber den Molochdienst z. B. etwas zu sagen, wird eine höchst weitläufige Belesenheit gefordert und der Belesenere überbietet hier den weniger Belesenen. Hier hört die Bedeutung der Philosophie zuletzt auf. Wenn Schelling in seiner Antrittsrede zu Berlin versicherte, sehnlichst erwünschte Aufschlüsse und eine bisher für unmöglich gehaltene Wissenschaft wirklich zu geben, so kann er damit, nachdem wir seinen Vortrag kennen gelernt, doch nur der Meinung gewesen sein, die Vernünftigkeit, also auch Nothwendigkeit, also auch Wirklichkeit, also auch Begreiflichkeit der Wunder, welche die biblische Tradition erzählt, beweisen zu wollen. Daß ihm dies aber gerade am meisten mißlungen, darüber herrscht wohl nur Ein Urtheil. Die jungfräuliche Geburt, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind durch ihn als äußerliche Thatsachen um nichts verständlicher geworden. Da wo die erwartete Erklärung ernstlich hätte anfangen sollen, postulirte Schelling das eine Mal eine neue Theorie des Raumes und der Zeit, weil die bisherige allerdings Thatsachen, wie die Höllenfahrt und Himmelfahrt, schwer einsehen lasse; ein andermal berief er sich darauf, intelligente Zuhörer vor sich

zu haben, denen eine nähere Auseinandersetzung überflüssig sei; noch ein andermal verweigerte er die genauere Exposition, weil dieselbe nicht nur Mikrologie, sondern Perissologie sein würde u. s. f. Ist das Alles aber mehr als eine Ausflucht? Uebrigens wird auch der orthodoxeste Dogmatiker, eben wenn er dies ist, nicht wagen, die Schelling'sche Christologie sich zu assimiliren.

Indem nun Schelling durch die Natur der Sache gezwungen ist, bei aller Discrepanz, doch oft ganz ähnliche Gedanken zu hegen, wie sie dem Hegel'schen System eigenthümlich sind, werden dadurch auch ähnliche Wendungen nothwendig. Hat man dies einmal erkannt, so braucht man gar nicht zu denken, Schelling habe von Hegel geborgt; aber man muß auch die Gerechtigkeit üben, Hegel zuzugestehen, daß er schon vor Schelling dasselbe gedacht und fast eben so gesagt habe. Ich will davon schweigen, daß man gleich von Anfang an hierin Manches unterlassen hat, wie sogleich bie Parallele der Rede, womit Schelling, und der, mit welcher zwei und zwanzig Jahr früher Hegel in Berlin seine Vorlesungen eröffnete (S. W. VI, 1). Nur aus den letzten Tagen will ich ein Beispiel geben. In mehreren Zeitungen, authentisch in der Berliner Literarischen, Nr. 50, S. 1119, fand

ich einen bewundernden Bericht, wie Schelling über die Metaphysik, obwohl er selbst nie eine ausgearbeitet, sich ausgesprochen. Es heißt am letzten Orte: „Wenn es möglich wäre, daß eine Doctrin die Oberhand gewänne, durch welche aus der menschlichen Ueberzeugung alle Metaphysik hinweggenommen würde, so hätte der Staat nichts zu thun, als die Hände in den Schooß zu legen, und mit stumpfer Resignation seinem Untergang entgegensehen. Wahre Metaphysik ist die Ehre, die Tugend; nicht nur die Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland." Diese letzte Periode kam mir nun freilich geschraubt und wegen seiner Ueberallgemeinheit nichtssagend vor. Aber der erste kam mir wesentlich bekannt vor. Ich schlug Hegel's Logik, 1812, Bd. I, Vorrede auf, worin es S. 1 unten heißt: „So merkwürdig es ist, wenn einem Volke, z. B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen und Tugenden unbrauchbar geworden sind, so merkwürdig ist es wenigstens, wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat." Und S. 2 unten: „Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Bei-

spiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen; wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.“ Dieser Gedanke ist doch unstreitig ein Zwillingsgedanke des obigen Schelling'schen, der aber etwas confus und pretiös klingt, während der Hegel'sche ganz klar ist.

Gegen das Ende meiner Vorlesungen kam ich auf Leroux. Ich hatte aber die Schelling betreffenden Hefte der Revue in dépendante noch nicht erhalten, sondern nur erst die Berichte der Augsburger Zeitung darüber gelesen. Während des Octobers, wo sie endlich kamen, schrieb ich binnen einigen Wochen ein Sendschreiben an Leroux, welches ich nächstens durch den Druck veröffentlichen werde und worin Vieles von dem, was hier noch zu sagen wäre, eine weitere Erledigung empfangen hat.

Daß Schelling zu Berlin eine viel schwierigere Stellung, als in dem kunstseligen, legendenträumenden München einnimmt, ist unzweifelhaft, denn Berlin macht an seine Philosophen die Forderung, auf der Warte der Zeit zu stehen und die Richtungen und Zeichen zu deuten. Mag der Philosoph noch so sehr es von sich ablehnen, so wird er durch das Bedürfniß

der bildungslustigen, reflexionsgewandten Stadt, alle Lebensfragen der Gegenwart auf die Basis der sich selbst verstehenden Vernunft zurückzuführen, zu einem indirect praktischen Verhalten gezwungen. Man erwartet in Berlin von dem Philosophen Anspielungen auf die momentan culminirenden Interessen der Gegenwart, Auslegung, Zurechtstellung derselben. Diese unwillkürlich der Stimmung der Zuhörer wie der Lehrer dort sich aufdrängende Zumuthung ist für die letzteren sehr gefährlich, theils indem sie ungeschickt etwas vor ihr Forum ziehen, was gar nicht dahin gehört; oder in der beiläufigen Beantwortung einer solchen Frage die Grenze überschreiten und dem eigentlichen Kern, der sachlichen Exposition der Wissenschaft Abbruch thun; oder gefallsüchtig werden und dem, zumal so gemischten Publicum, durch Witz pikante Unterhaltung zu schaffen suchen; oder gar darauf zu reflectiren beginnen, was wohl, wie man sich auszudrücken pflegt, von Oben her gewünscht werde, mit dieser Reflexion die Unbefangenheit verlieren und manche Richtungen mehr machen, als entwickeln helfen. Gewiß eine solche Stellung ist sehr schwierig und erfordert wie die größte Sicherheit in der Wissenschaft, so den feinsten Tact, die größte Urbanität der Behandlung. Schleiermacher und Hegel, jener in der Virtuosität selbstbewußter Reflexion, dieser in der Fülle

objectiver Naivetat, haben die Berliner in solcher Weise zu fesseln, ja, ich möchte sagen, zu regieren gewußt. Sie selbst, die Autoritätsfeinde, wurden zu einer gewissen Autoritat für ihr nächstes Publicum, von dem aus ihre Urtheile in eine unübersehbare Peripherie sich ausdehnten.

Eine solche Stellung hat etwas Aufreibendes, Zehrendes. Einem so hoch gebildeten Publicum, Studirenden aus allen Facultäten, Männern aus allen Ständen, soll man genügen; soll mit einer divinatorischen Zuvorkommenheit Räthsel vorführen, die in ihnen sich bewegen; soll diese Räthsel lösen helfen; soll die Beruhigung einer vernunftgemäßen Lösung geben und soll obenein in der Form, ohne der Tiefe der Wissenschaft etwas zu vergeben, interessant, soll neu sein. In der That nur das eminente Talent, nur der große von aller Menschenfurcht freie, Charakter, können auf die Dauer in solcher Stellung sich erhalten. Aber sie können sich auch darin bewähren.

Daß Schelling diese eigenthümliche Stellung des Philosophen zu Berlin, wie sie sonst in keiner Stadt wieder vorkommt, wohl begriffen hat, ist aus seinem bisherigen Verfahren zur Genüge ersichtlich.

Wir müssen nun recht dankbar für Schelling's Wirksamkeit in Berlin nicht nur überhaupt als wohlthätige Erregung, sondern auch speciell sein, weil er nämlich die Göttlichkeit der classischen Cultur in ihrer Ebenbürtigkeit mit der der Semiten enthusiastisch verficht. — Ferner weil er durch sich selbst, durch sein bloßes Dasein, ein Gegengewicht gegen den Mißbrauch abgibt, den man mit Schleiermacher in der Philosophie zu treiben angefangen. Schleiermacher war ein großer Gelehrter, ein noch größerer Denker, allein am größten als Prediger. Wenn nun aber diejenigen, welche die Hegel'sche Philosophie aus irgend welchen Gründen herabsetzen wollen, jetzt überall Schleiermacher eine solche Bedeutung der Originalität des Denkens, wie sie Schelling und Hegel als Stiftern philosophischer Systeme zukommt, vindiciren wollen, so ist das ein Ueberspannen des Schleiermacher'schen Verdienstes. — Endlich ist Schelling dafür zu danken, daß er die Selbstständigkeit der Philosophie, die Ehre und Freiheit der Vernunft, wenigstens formell, so viel aus seinen Worten zu ersehen, nachdrücklich gegen unwissenschaftliche Prätensionen in Schutz nimmt. Es ist für das wahre Heil des Staats wie der Kirche höchst gefährlich, daß mit dem an sich so unbestimmten Ausdruck des Positiven und der Christlichkeit eine solche Buhlerei getrieben wird.

Es sieht jetzt bei Vielen so aus, als ob sie immer erst das Feigenblatt des Epithetons des Christlichen einem Gedanken aufheften müßten, wie wenn sie seiner sich sonst zu schämen hätten. Man kann sich wohl sagen, daß solche sich selbst zur Schau tragende gedankenscheue, denkfaule, begriffsmißtrauische Christlichkeit das Extrem ist zu dem sich in seiner Nacktheit — und Blöße — brüstenden Atheismus, aber durch diese Einsicht in die factische Necessitirung wird das Elend noch nicht gemindert, das ein solch hypochondrisch pharisäischer und misologischer Eifer über Staat und Kirche bringt, indem er alle Freudigkeit des Menschen zu Gott, alle heitere Männlichkeit ruinirt.

Möge Preußen vor dem Geschick bewahrt bleiben, die Erfahrung der entnervenden und demoralisirenden Folgen einer so tristen, zelotischen, die Liebe des wahren Christenthums mißkennenden Christlichkeit zu machen. Möge Preußen dem Christenthum als leitendem Stern vertrauen, aber möge es deshalb der Philosophie nicht mißtrauen und von den Philosophen eine bessere Meinung haben, als die, wornach jeder, je größer er ist und je mehr er Epoche macht, nur dem Stein des Sisyphus gleicht, so daß es von ihm, nach kurzer Pankratie, heißen könnte:

Hurtig mit Donnergepolter entrollte der täuschende Weise.

Königsberg, den 1. Januar 1843.

Karl Rosenkranz.

Inhaltsverzeichniss.

Meine Herrn,

Es ist nicht das erste Mal, daß ich auf unserer Albertina eine Darstellung der Schelling'schen Philosophie gebe. In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie überhaupt ist eine solche beständig vorgekommen. Namentlich aber habe ich im Sommersemester 1835 eine ausführliche Vorlesung nur über die Philosophie der Deutschen von Kant bis Herbart gehalten, worin ich über Schelling und seine Schule mich gründlich verbreitete.

Damals erregten diese Vorträge zwar ein lebhaftes Interesse, allein sie machten weiter kein Aufsehen. Sie waren eben Vorlesungen wie andere auch. Wie hat sich aber seit jener Zeit die Stati=

stik der Philosophie verändert! Man hätte aus vielen Gründen, welche darzulegen nicht dieses Orts ist, glauben können, daß Schelling mit seinem System gerade in Baiern die rechte Heimath habe, daß sein System in diesem Staat auf ähnliche Weise mit der jetzigen Culturstufe desselben verwachsen sei, wie das Hegel'sche seit zwei Decennien mit Preußen. Aber nun ist Schelling gegen alle Construction, die ihn so schön in München untergebracht hatte, plötzlich in Berlin und erklärt von dort aus der Hegel'schen Philosophie den Krieg, nicht aber, wie er selbst sagt, des Krieges, sondern des Friedens wegen. Er darf mithin sich nicht wundern, wenn auch Vorlesungen über ihn und respective gegen ihn gehalten werden. Gerade nach dem Todestage Hegel's hat er dort jene vielversprechende Weiherede seiner Vorträge gehalten, die Ihnen bekannt sein wird. Hierdurch ist nun die ganze Stellung der philosophischen Parteien verändert worden. Schelling hat ein neues Interesse erhalten. Man ist gespannt, zu hören, wie das, was er jetzt als sein vollendetes System gibt, mit seinem eigenen früheren Philosophiren zusammenhängt. Man ist gespannt, zu sehen, welche Rückwirkung seine Vorträge auf Hegel's Schule, auf die Wissenschaft überhaupt haben werden.

Zweierlei springt bei dieser Spannung sogleich in die Augen, erstlich, daß wir in der That auch hier Preußen als den Staat sich bewähren sehen, der für die Entwicklung der Intelligenz in ihrer philosophischen Form vorzugsweise in Deutschland den Beruf zu haben scheint, denn, wenn auch Männer, wie Hegel und Schelling, Süddeutsche von Geburt sind, so sind sie doch nicht in ihrem Vaterlande zu dem Maximum ihrer Wirksamkeit gekommen. Preußen läßt sich keinen großen Philosophen seit Kant entgehen und auch Herbart ist der uns'rige gewesen, wenn er auch, als der Metakritiker κατ᾽ ἐξοχην, sich zuletzt seitwärts in Göttingen zur Ruhe gebettet hat, nicht auf jenem berühmten Halle'schen Kirchhof Berlins, der nun schon seit Fichte so viel Philosophie mit Solger und Hegel, Schleiermacher und Gans, in sich hat begraben sehen. So lange nun Schelling in München war, hörte man nur unbestimmt, nur wenig von dem Inhalt seiner Vorträge reden. Die Belgier und Franzosen, die dort zu seinen Füßen saßen, schienen mehr zu wissen, als die Deutschen Schüler. Hier und da verlautete etwas, aber Schelling selbst erkannte diese Durchsickerungen nie als ächte Strömungen an. Wie ganz anders mit einem Male, seit er in Berlin ist! Hier muß er in die Oeffentlichkeit heraus, obschon man

doch nicht behaupten kann, daß er in München nicht ein public character gewesen sei oder seine Vorträge bei verschlossenen Thüren gehalten habe. Die Zeitungen wimmeln seit seinem Auftreten von Berichten über ihn; jeder Tag fast bringt eine Brochüre; überall erblickt man nähere oder entferntere Anspielungen; ja die ephemere Conversation hat sich dieses Gegenstandes als eines beliebten Stoffes bemächtigt. In solchen Fällen allgemeiner Aufregung ist es denn am Gerathensten, einem ernsten Nachdenken über die Sache, einer gründlichen Vergegenwärtigung des gesammten Thatbestandes, sich zu überlassen, um mit dem Compaß der Kritik, der unverrückt auf die Gerechtigkeit hinweis't, durch die Sturmwogen des Lobes und des Tadels, des Hinaufpreisens und des Herabspottens, hindurch zu segeln.

Das Zweite aber, was Sie bemerken können, ist die sichtbare Aufregung der Hegel'schen Schule. Wenn von dieser die Rede ist, so pflegt man vorzugsweise an Berlin zu denken, wo ihr nun durch Schelling persönlich Schach geboten ist. Die Namen Gabler, Henning, Hotho, Michelet, Werder sind die nächsten, die genannt zu werden pflegen, namentlich bei den Franzosen, wenn einige von Hegel's Schülern genannt werden sollen. Von diesen ist aber Michelet der einzige, der un-

unterbrochen die Philosophie überhaupt zu vertreten, ja auch jetzt schon Schelling entgegenzutreten, nicht aufgehört hat. Werder beschäftigt sich exclusiv mit der Logik, Hotho mit der Kunst, Henning, jedoch nicht als Schriftsteller, mit der Staatswirthschaft und dem Preußischen Landrecht, Gabler spricht von Zeit zu Zeit in den Berliner Jahrbüchern ein kritisches Wort. Was werden nun Hegel's Schüler in Berlin Schelling zu erwidern haben? Und werden sie ihm überhaupt etwas erwidern? So fragte man überall. Der Quietismus der sogenannten Althegelianer, der sich zu Berlin in einige fleischliche Sicherheit eingelullt hatte, bekam durch Schelling einen mächtigen Stoß. Hatte schon die Fraction der sogenannten Junghegelianer die Jugend für sich eingenommen, hatte sie die Sympathieen der auf die Zukunft Deutschlands Gerichteten an sich gerissen und gegen die Althegelianer die Unfertigkeit des Systems im Besondern, den Conflict seiner Consequenzen mit Vielem hervorgehoben, was als Hegel'sche Orthodoxie galt, so gewannen durch Schellings Auftreten in Berlin auch alle Diejenigen Muth, welche bis dahin mehr im Stillen gegen Hegel's Philosophie gegrollt hatten. Vorzüglich mußten sich eklektische, lernsüchtige, anschmiegsame, mehr zur Poesie und Historie, als zur Speculation ge-

neigte Naturen ermuntert fühlen. Genug, die Opposition gegen die Hegel'sche Philosophie fand mit einem Male einen entschiedenen Anhaltpunct. Das Bedürfniß der Halben und Schwachen nach einer Auctorität war erfüllt. Das Hegel'sche System konnte sich, die Feuerprobe zu bestehen, nichts Besseres wünschen. Die früher gegen dasselbe auf Atheismus und Hochverrath erhobene Anklage war keine wissenschaftliche gewesen; jetzt aber sollte es zur speculativen Polemik kommen und zwar von dem, der selbst einst mit Hegel ein Kritisches Journal für Philosophie herausgegeben.

Für diese Aufregung, meine Herrn, müssen wir Schelling als dem Agitator derselben sehr dankbar sein, denn die Skepsis allein ist es, welche Probleme erschafft und der Wissenschaft den Fortschritt sichert. Der Kampf wird nur vom Trägen oder Seichten gemieden. Mit Ernst und Würde geführt, ist er das Salz der Wissenschaft, ohne welches sie verdummen würde. Von Schelling kurz weg zu urtheilen, er vermöge nichts mehr, heißt Nichts gesagt, denn mag es mit ihm als Systematiker stehen, wie es will, so hat er den Nimbus der historischen Größe für sich. Kein Neid wird ihm seine Unsterblichkeit aus den Annalen der Welt-

geschichte wegkratzen. Das specifische Selbstgefühl, das ihn als eine philosophisch-productive Natur durchdringt, das Selbstbewußtsein, eine unvergängliche That im Rücken zu haben, werden ihm stets eine unmittelbare Sicherheit verleihen, die ihn das Prickeln des anonymen, des nicht wissenschaftlichen Angriffs mit ironischem Lächeln verachten läßt, zumal Vornehmheit bis zur eisigsten Kälte hin seit jeher einen Grundzug in Schelling ausgemacht hat.

Meine Absicht bei diesen Vorlesungen ist nun, Ihnen, meine Herrn, aus den Documenten der Literatur eine Darstellung Schelling's, d. h. seiner Philosophie, zu geben, um Sie selbst über die Controverse der Gegenwart urtheilsfähig zu machen. Zugleich aber werde ich mit der Reproduction der Schelling'schen Philosopheme eine Kritik verbinden müssen, die, insofern das Hegel'sche System die Vollendung des Schelling'schen ist, keinen andern Sinn haben kann, als den, zu zeigen, daß die Stufe, welche die Speculation mit Hegel einnimmt, die Wahrheit derjenigen ist, auf der sie mit Schelling stand und steht. Schelling's anzuerkennende Anstrengung besteht, seitdem Hegel's Phänomenologie da ist, darin, den Standpunct Hegel's aus sich zu erreichen. Seine geniale Ursprünglichkeit zeigt er aber gerade darin, dies

nicht zu vermögen, denn die Geschichte vertheilt die Fortschritte an verschiedene Individuen und gerade das productive kann den Kreis seiner Nothwendigkeit nicht durchbrechen, weshalb es die aus seinem eigenen Thun weiterhin entspringenden Thaten nicht anzuerkennen, nur mißzuverstehen vermag. Nicht daraus ist Schelling ein Vorwurf zu machen, daß er Hegel nicht will gelten lassen, sondern daraus, wie er ihn widerlegt zu haben glaubt. Oder vielmehr ist ihm dies nicht vorzuwerfen, sondern ist seine Widerlegung als eine nur gemeinte einfach zu widerlegen.

Wir müssen, meine Herrn, um Schelling in seiner Entwicklung von Anfang an zu verfolgen, uns in das vorige Jahrhundert nach Süd-Deutschland zurück versetzen. Dies hatte im Mittelalter schon einmal eine Epoche geistigen Glanzes gehabt. Nord-Deutschland erhob sich zu einem solchen erst mit der Reformation. Seine Literatur stellte sich der Süd-Deutschen erst dann gleich, als die großen Massen der Slavischen Völker von der Elbe bis zum Niemen völlig Germanisirt waren. Im acht-

zehnten Jahrhundert ward Nord-Deutschland und seine Literatur zu einer wirklichen Macht über Süd-Deutschland, als Halle und Göttingen aufblüheten und durch Friedrich den Großen der Sinn für das Allgemeine, für den Ernst des politischen Lebens, für die Freiheit der Intelligenz befestigt ward. Süd-Deutschland war damals in eine Menge kleiner Particularitäten zersplittert, von denen die Organisation Deutschlands im Wiener Frieden nur den schmalen Streifen der Sächsischen, Hessischen und Nassau'schen Kleinstaaten zwischen dem Norden und Süden übrig gelassen hat. Die Sächsischen Staaten wurden durch Preußen in den Aufschwung desselben fortgerissen. In Süd-Deutschland hielt sich der Despotismus und Luxus der kleinen Höfe länger fest. Würtemberg hatte auch durch dies Unwesen, besonders unter der Maitressenregierung, worüber Sie Schlosser's Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts nachlesen können, sehr gelitten. Doch nahm die zweite Hälfte der Regierung des Herzogs Karl eine bessere Richtung auf geisterfülltere Unterhaltung, namentlich durch die Kunst.

Die Aufklärung machte sich auch in Schwaben überall hin Bahn und die Producte der Norddeutschen Literatur, die in ihren Sinn verfaßt waren, wurden mit der größten Begierde verschlungen.

Je gedrückter das äußere Leben des Mittelstandes oft war, um so ungebundener ergoß sich die Aufregung in die Grübelei und in die Phantasie. In dem unglücklichen Schubart brachen die Schleusen einer enthusiastischen Excentricität durch; Wieland stürzte sich aus Seraphischer Aufspannung in Voltairisirende Eudämonistik; Schiller, ein revolutionairer Zögling der Herzoglichen Karlsschule, rettete sich aus dem Chaos, das in ihm wühlte, besonders durch die Natur der Dichtungsart, die seinen Volksruhm begründete, denn das Theater drängt den Dichter zur Achtung vor der Wirklichkeit. Eine Menge Würtemberger wanderten in andere Länder hin, wie Spittler, Plank, Paulus, Niethammer u. A. In dem theologischen Stift Tübingen's, der Pflanzschule aller großen Männer Würtembergs, hatten die Kämpfe der Zeit für die Schwaben gleichsam ihr innerstes Heiligthum und in Nord-Deutschland kann höchstens Schulpforte, das aber noch nicht Universität ist, mit ihm verglichen werden.

Hieher kam Schelling um Michaelis 1790. Er war funfzehnjährig. Außerordentliche äußere Begünstigungen ließen den frühreifen, erregbaren Jüngling sehr schnell mit den Bedeutendsten der Studirenden in Verbindung treten. Es hatte sich un-

ter denselben ein heimlicher Clubb gebildet, in welchem der Enthusiasmus für die Ideen der Französischen Revolution, die damals noch nicht in die Phase des Terrorismus getreten war, seinen glühenden Cultus feierte. Schelling ward der schwärmerisch eifrige Mitgenosse desselben und machte hier die nähere Bekanntschaft Hölderlin's und Hegel's.

Hegel, um fünf volle Jahr älter, als Schelling, hatte, als dieser in das Stift kam, bereits zwei Jahr in demselben als Herzoglicher Stipendiarius verlebt und war schon, nachdem er eine Dissertation über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben, zum Magister promovirt.

Schelling sollte, wie Hegel, Theologie studiren. Von seinem Vater, der erst in Bebenhausen, dann in Maulbronn Rector war, hatte er eine für die damalige Zeit recht tüchtige Bildung im Hebräischen erhalten. Als er nun 1792 zum Magister promovirte, schrieb er eine Dissertation über das dritte Capitel der Genesis, über den Sündenfall. Man kann zwar auf solche Jugendarbeiten kein zu großes Gewicht legen, allein bei Schelling ist es gewiß charakteristisch, daß er gerade dies Thema wählte. Die Krisis der menschlichen Natur und, wie der Supernaturalismus annimmt, die durch sie verursachte Krisis der ganzen übri-

gen Natur einerseits, die umgekehrte Krisis der letzten Ueberwindung alles Bösen, der Aufhebung der Geschichte und die adunatio rerum omnium in Deum, haben nicht aufgehört, ihn bis jetzt zu beschäftigen. Er hat den Anfang und das Ende der Geschichte auf die verschiedenste Weise zu begreifen gesucht.

Herder war es bei uns im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts, welcher die verständige, kritische Auffassung der biblischen Geschichte, die in England und Frankreich unter den sogenannten Deisten sich geltend gemacht hatte, zwar in den Grundsätzen annahm, in der Ausführung aber in den poetischen Gesichtspunct hinüberspielte, was allerdings der Engländer Lowth auch schon in Betreff der Hebräischen Poesie vor ihm gethan hatte. 1774 in seiner Ersten Urkunde des menschlichen Geschlechts schüttete er mit declamatorischer Ueberschwänglichkeit eine Fülle von Prachtphrasen aus, welche auf die Exegese der Theologen durch Befruchtung ihrer Phantasie großen Einfluß übten und vornämlich die Jugend bezauberten, wie man unter Andern aus den entzückten Worten abnehmen kann, welche Göthe darüber an den Consul Schönborn schrieb. In seinen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit verfolgte er das Mythische

mit größerer Besonnenheit, ohne jedoch den prophetischen Ton, der ihm eigenthümlich war, ganz aufzugeben. Gervinus, Geschichte der Deutschen Dichtung, IV., 493 führt die Worte Herders an: „Wer heute wieder das ganze Werk Gottes durch Zeiten und Völker in aller Würde und Einfalt zeige, der wäre kein Prophet? Man denke daran, was Luther gethan hat, und schaudre — und hoffe!“ Hierzu fügt er folgende Bemerkung: „Wir sehen, daß hier derselbe Enthusiasmus des Mannes redet, der in den Blättern von Deutscher Kunst und Art die Poesie regeneriren wollte, eines Mannes, der ganz von glänzenden Hoffnungen auf die Fortschritte der Menschheit, von glänzenden Hoffnungen auf seine eigene Wirksamkeit erfüllt ist, eines Mannes der Zukunft, eines prophetischen Geistes selbst, der hier die ungestümen Wünsche seiner Brust, dem Volke ein neuer Luther zu werden, nicht verhehlen kann. Aber Luthern trieb nicht das Vorgefühl leuchtender Rollen, die er spielen wollte; ihn lenkte leise und allmälig der Finger der Gottheit und der Geschicke, die ihn zum Propheten bestimmt hatten; wäre in ihm die geringste Ahnung dieser prophetischen Rolle aufgestiegen und hätte ihn verführt, darnach seine Maaßregeln zu nehmen, so wäre sein Werk verloren gegangen.“ — Von dieser Herder'schen

Weise ist aber auf Schelling sehr viel übergegangen und in der am 9. September 1794 unterzeichneten Vorrede zu seinem ersten philosophischen Schriftchen, das bei Heerbrandt in Tübingen, 62 Seiten stark, 1795 erschien, finden wir sogar alle die predigerhaften Schlagwörter, die Wendungen praktischer Zudringlichkeit, welche bei Herder so gewöhnlich sind. Schelling wünscht hier: „daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd seie, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, daß sie bald lauter, als jemals, fordern wird, — bei jedem, der es werth ist, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß! — Die Philosophen haben es oft beklagt, daß ihre Wissenschaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unseres ganzen Geschlechts habe, aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existirte, daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur Ein Theil der Menschheit, und auch dieser nur in ganz verschiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch

nicht als die einzig wahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt so Vielen verdächtig, und bei Verschiedenen in so ganz verschiedener Qualität zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen Alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird euch das Uebrige Alles zufallen!"

Für den Anschluß Schelling's an Herder ist auch der Dualismus des letzteren zwischen Rationalismus und Supernaturalismus höchst charakteristisch. Er fängt mit Vernunft an, hört aber mit Uebervernunft auf. Das begreifende Erkennen führt sich nicht durch und die poetische Intuition tritt da ein, wo jene abbricht. Den Anfang des menschlichen Zustandes betrachtete Herder am Ende des zweiten Bandes seiner Ideen 1785. Die Erzählung der Genesis von dem Zustande der ersten Menschen nahm er als Allegorie, als Darstellung der Wahrheit in geschichtlicher Form, ohne daß eine congruente Thatsächlichkeit zu Grunde läge. Insofern war er also Rationalist. Allein zugleich meinte er doch, daß der erste Mensch der Erziehung bedürftig gewesen sei (wie Schelling 1809 sagte: eine Hülfe bedarf der Mensch immer) und

daß er aus sich selbst sich nicht hätte entwickeln können, ohne die Einwirkung höherer Wesen, der Elohim, was wieder supernaturalistisch war. Daß die Elohim dem Adam die Thiere vorgeführt, damit er sie nennete, war ihm wegen seiner Theorie für die Entstehung der Sprache besonders wichtig. Allein auch hier bog er doch wieder in das Rationalistische, wenigstens in einer Anmerkung zurück, indem er das Wie der Einwirkung unbestimmt ließ.

Schelling nahm nach Herder, wie dies aber damals bei Kant, Schiller u. A. auch der Fall war, die Erzählung vom Sündenfall als den poetischen Ausdruck des ältesten Philosophems der Menschheit über den Ursprung der Uebel (antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Genes. III. tentamen criticum philosophicum 40 P. 4.).

Hegel verließ Michaelis 1793 Tübingen, um nach Bern in eine Hauslehrerstelle zu gehen. Er muß jedoch in diesem Jahre mit Schelling nicht gerade zu viel verkehrt haben, weil es sonst unmöglich wäre, daß er um Weihnachten 1794 an

Schelling nach Tübingen wegen einer Abhandlung schrieb, welche derselbe schon 1793 in den Memorabilien von Paulus V., I. 1—68, hatte drucken lassen: über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. Hegel sagt in seinem Brief, er sehe daraus, daß Schelling auf seinem Wege fortfahre, wichtige theologische Begriffe aufzuklären. Diese Abhandlung ist eine Weiterführung der Dissertation, die auch darin ausdrücklich citirt wird. Die Unterscheidung des Mythus, der Sage und des allegorisch ausgedrückten Philosophems ist mit lebhafter Rhetorik, doch ganz verständig, in der Weise Herders gehalten, der einigemal in den Anmerkungen mit Recht bestritten wird. Die Kindlichkeit der ersten Menschen und die Einflüsse der Natur u. s. w. so wie das flüchtige Combiniren von Analogieen, spielen nach Herder'scher Manier eine große Rolle.

Bis dahin war Schelling also philosophischer Theologe. Im Herbst 1794 trat er zuerst als reiner Philosoph auf. Das Schriftchen erschien zur Ostermesse 1795.

Reinhold hatte das Problem der Philosophie auf die Formel zurückgebracht, das Vorgestellte und Vorstellende von der Vorstellung als solcher zu unterscheiden. Fichte, mit schärferer Consequenz an Kant anknüpfend, setzte dafür den Gegensatz des Objects und Subjects in ihren verschiedenen möglichen Beziehungen. Schulze war gegen Reinhold mit einem dogmatischen Skepticismus aufgetreten, den Fichte 1794 in einer Kritik des Aenesidemus, Jen. Lit.-Z. N. 47 ff. in sein Nichts zurückwies. In demselben Jahre erschien Fichte's Wissenschaftslehre.

Hieraus entnahm Schelling die Anregung zu seinem ersten philosophischen Versuch, den er im Herbst 1794 unter dem Titel: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, in wenigen Bogen schrieb, und worin er ganz dem subjectiven Idealismus huldigte. Schelling's Hauptgedanke war, daß die Momente der Kant'schen Kategorie der Relation, wie Kant dies selbst angedeutet, auch denen der übrigen Kategorieen zu Grunde lägen, aber für sich wiederum durch ein Höheres bedingt seien, welches Höhere eben das sich selbst kategorisch, hypothetisch und disjunctiv setzende Ich sei; dies enthalte somit die Urform des Wissens.

Wir müssen bei dieser Schrift einen Augenblick stehen bleiben, weil sie uns bereits den ganzen

schriftstellerischen Charakter Schellings zeigt. Zunächst sehen wir in ihm einen *Sprung*. Erst Interpret der Mythenwelt, erscheint er mit einem Mal als ein Philosoph, der die Philosophie nicht in einem *einzelnen Problem*, sondern sogleich in ihrer Ganzheit *reformatorisch* erfaßt. So ist er von Thema zu Thema auch späterhin abgesprungen.

Wir sehen ferner ihn an ein *Gegebenes* anknüpfen. Sanguinisch erregt, lebt er mit ganzer Hingebung für dasselbe und fördert es in der That weiter. Er ist kein gemeiner Nachtreter, sondern ein wirklich productiver Geist.

In seinem Enthusiasmus aber *täuscht* er sich in so weit, daß er den *Anstoß*, den ein Anderer ihm gab, *vergißt* und auch das, was dieser gethan, weil er es in seinen *Fortschritt* aufgenommen, hinterher wohl als seine eigene Entdeckung, Erfindung ansieht. Er wird *undankbar*, zunächst ohne es zu wissen, und gibt, nachdem ihm das Bewußtsein darüber geworden, gerechte Veranlassung zu dem widrigen Rechtshandel über Ideenraub, über das Mein und Dein der Gedanken. So hat er es mit Kant, Jacobi, Fichte und Hegel gemacht.

Indem er nun sich in eine Aufgabe mit leidenschaftlicher Ergriffenheit stürzt, verfährt er *assertorisch*. Er leitet nicht ab; er sagt, es ist

so. Die Wendung: ich glaube, ich meine u. s. w. kommt unendlich oft bei ihm vor. Das assertorische Urtheil geht aber von selbst in das problematische über. Meine Versicherung, daß etwas so sei, ist nur insofern wahr, als Anderes, das die Bedingung seiner Existenz enthält, so und nicht anders beschaffen ist. Schelling hat von der Hypothese einen ausschweifenden Gebrauch gemacht. Nicht ruhig genug, eine Consequenz in allen ihren Gliedern zu verfolgen, hilft er sich bei eintretenden Stockungen durch Voraussetzungen, durch Möglichkeiten rechts und links darüber hinweg, und schafft sich dadurch, ohne es inne zu werden, zahllose Widersprüche. Ja, so weit geht er, daß er Lücken läßt zu beliebiger Ausfüllung.

Dieser Mangel an Umsicht, an kritischer Besonnenheit, an Continuität im Denken zerstückt auch seine Schreibart. Hier schachtelt sich eine Parenthese ein; da flickt sich eine Anmerkung an, die selbst wieder eine Anmerkung hat. Die Paragraphen durchschneiden das Ganze nur äußerlich in gleichgültige Abtheilungen. Schelling hat zum Auswirken eines organischen Maschenpanzers nie die Geduld gehabt. Sein einziges in Einem Fluß, nicht wie der Entwurf zu einem System der Naturphilosophie, stockend geschriebenes, systematisches Werk, das er selbst: Sy-

stem des transcendentalen Idealismus nannte, 1800, ist doch in der Form nur eine Contrafactur der Fichte'schen Wissenschaftslehre.

Der Drang des Fortschritts aber führte Schelling zu einem poetisch-prophetischen Tone, dessen kühne Parrhesie auch in Anderen große Begeisterung erregte. Es war das Wort der Größe selbst, mit dessen magischem Klange Schelling fesselte; es war die Andeutung, daß er für die Lösung der „großen Aufgaben," die er hinstellte, der Mann des Jahrhunderts sei, wodurch er eine stete Erwartung zu spannen verstand. Man muß dies nicht, wie Magis amica Veritas in seinen Entdeckungen über die neuesten Entdeckungen in der Philosophie, als blos gemeinen Kunstgriff der Klugheit nehmen, die sich poussiren will, sondern Schelling war unstreitig immer für sich von der objectiven Wichtigkeit seines Thuns und Wollens überzeugt.

Vom Winter 1794—95 schrieb er vom Ich als Princip der Philosophie oder von dem Unbedingten im menschlichen Wissen.

In dieser Schrift schloß er sich ganz an Fichte's Wissenschaftslehre an, und es könnte etwa

nur bemerkt werden, daß Schelling das Urtheil: Ich ist das Absolute; auch umkehrte: das Absolute ist Ich. „Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe.“ So lautet der erste Satz dieser Schrift. Es soll der Punct gefunden werden, in welchem Idealität und Realität, Denken und Sein, identisch zusammenfallen, denn wenn außer dem Wissen ein Höheres existirte, das für es selbst die Bedingung ausmachte, wenn es mithin nicht selbst das Höchste wäre, so würde es nicht absolut sein können. Die Realität muß also nicht nur als ein von ihm getrenntes Object existiren, wie Gott selbst vom Dogmatismus so als ein Ding genommen ist, sondern sie muß ein Moment des Wissens selbst sein. Schelling äußert in dieser Hinsicht den Wunsch, ein Seitenstück zu Spinoza's Ethik aufstellen zu können, als in welcher Gott als das absolute Object bestimmt ist.

Schelling erwähnte Fichte gar nicht, desto mehr Kant und Reinhold, von dessen „Grundsatz des Bewußtseins“ er S. 20 sagt: „in ihm war die letzte Stufe der Abstraction erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist, denn alle Abstraction.“

In der Vorrede S. XIV. behauptet Schelling, daß die Philosophie bis auf ihn hin nur von Object

zu Object fortgeschritten sei; jetzt erfolge die zweite mögliche Revolution im Gebiete der Philosophie, die Umkehrung der Principien. — Aber Cartesius, aber Spinoza, Kant hatten dies nicht gethan, hatten keine Principien aufgestellt? — Gegen Ende der Vorrede ergießt er sich in Schilderungen der Zukunft der Vollendung der Wissenschaft: „Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten“ u. s. w.

Als Saatspitze seiner eigenen Evolution ist der Nachdruck zu bemerken, mit welchem Schelling auf der letzten Seite den §. 76 der Kant'schen Urtheilskraft erwähnt (das Verhältniß der Teleologie zum Mechanismus). — Schluß: „Also soll auch das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen wirklich ist, und der höchste Beruf des Menschen ist — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.“

Fichte betrachtete diese Schrift bona fide als einen Commentar seiner Wissenschaftslehre und wunderte sich nur, weshalb Schelling dies nicht selbst gesagt, meinte aber, es sei Delicatesse gewesen, um nicht durch Berufung auf ihn seine Autorität auch für seine

— Schellings — Irrthümer verantwortlich zu machen (Brief a. Reinhold 1795. 2. Juli).

An diese Gestaltung des subjectiven Idealismus schließen sich die „Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus“ 1795, zuerst im Philosophischen Journal Niethammers II., 3, S. 177 ff. und III., 3. S., 174 ff. ohne seinen Namen, wieder abgedruckt in den Philosophischen Schriften I. 1809. S. 117—200. In diesem Abdruck ist eine Aenderung zu bemerken. Der Schluß des achten Briefes — es sind überhaupt zehn Briefe — erinnert an Lessing's Paradoxon, daß er mit der Vorstellung eines vollkommensten Wesens die der Langenweile verbinde und um Alles in der Welt nicht selig werden möchte. Hierzu hatte Schelling hinzugefügt:

„Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe.“

Diese Worte hat er 1809 gestrichen. — Ferner ist der Schluß des neunten Briefes fortgeblieben: „Will man den Gegensatz gegen die Foderung des Dogmatismus bemerklicher machen, so ist es diese: Strebe, nicht Dich der Gottheit, sondern die Gottheit Dir in's Unendliche anzunähern.“

Um uns diese Briefe verständlicher zu machen,

müssen wir uns erinnern, daß Schelling im Winter 1795 mit Hegel in der That einen philosophischen Briefwechsel geführt hatte, der ihm persönlich eine Anregung zu dieser Form geben konnte; außerdem aber daran, daß die epistolarische Form damals überhaupt sehr beliebt war, nicht blos im Roman, sondern auch in der Philosophie. Zu den Zeiten des Cartesius, Spinoza, Leibnitz hatten die wirklichen Briefwechsel der Philosophen florirt, jetzt kam die Periode der fingirten. Schiller hatte seinen pantheistischen Briefwechsel zwischen Julius und Raphael 1786 veröffentlicht; Reinhold hatte durch seine im Wielandschen Merkur abgedruckten Briefe über die Kantsche Philosophie seine vorzüglichste Popularität erworben u. s. w. Schelling erklärte in einer Vorerinnerung, die Briefform der Deutlichkeit wegen erwählt zu haben.

Dogmatismus nannte er dasjenige System, welches das Subject dem Object, Kriticismus das, welches das Object dem Subject unterwirft. Dies seien die beiden einzigen wahrhaft möglichen Philosophien. Der Dogmatiker vernichte sich selbst, um dem vorausgesetzten Object in sich Raum zu geben; der Kriticist vernichte das Object, um sich schlechthin durchzusetzen. Das vollendetste Beispiel des Dogmatismus sei der Spinozismus, weil Spinoza sich als Subject völlig an Gott als das absolute Object entäußere. Hierbei vertieft sich Schelling in die

Bewunderung der uneigennützigen Liebe Spinoza's zu Gott. Er übersieht, daß man bei Spinoza die Terminologie der populären Ausdrucksweise, Gott, Liebe u. dgl. erst in die speculative Terminologie von Substanz, Attribut und Modus übersetzen muß, sie in ihrem wahrhaften Sinn zu verstehen. Er betrachtet ihn daher als Mystiker; er verwandelt ihn in den schwärmerischen Intellectualisten Malebranche. Aber es ist wahr, er trägt mit schöner Begeisterung vor, wie Spinoza die Tugend zu einer bloßen Folge der Seligkeit, nicht diese zu einem Facit der Tugendanstrengungen machte. Er geht im achten Brief so weit, daß er sagt: „Das Höchste, wozu sich unsere Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eigenen Seins genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolut frei nur seinem Sein gemäß handelt und dessen einziges Gesetz sein eigenes Wesen ist. Cartes und Spinoza — Eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur Wenige verstanden Euch, noch Wenigere wollten Euch verstehen."

Die Unterscheidung des Dogmatismus und Kriticismus faßt Schelling auch als den Gegensatz von Passivität und Activität und stellt den Imperativ:

Sei! als höchste Formel des Kriticismus auf. Diese Auffassung führt ihn auf die Griechische Tragödie, in welcher der Mensch mit der Nothwendigkeit kämpfe, in diesem Kampf untergehe, allein eben im Untergang noch seine Freiheit beweise, da er ohne Kampf auch nicht zum Untergang gekommen sein würde.

Zuletzt — und das ist eigentlich der in diesen Briefen unbewußt gemachte Fortschritt — verschwimmt der subjective Idealismus mit der Spinozischen Mystik und dem Hellenischen Fatalismus zu einer erhabenen Stimmung, welche die Ueberwindung aller Gegensätze ahnungsvoll anticipirt. „Wir wollen froh sein, wenn wir überzeugt sein können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu sein. Unser Geist fühlt sich freier u. s. w." — Und: „Nicht klagen wollen wir, sondern froh sein, daß wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist: froh, daß wir das Geheimniß unseres Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er nicht in sich fand, und die er eben deswegen in eine andre Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu

verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind; aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt: sie hat — für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird u. s. w."

An diese Briefe schließt sich unmittelbar eine Arbeit an, die Schelling nicht nur selbst späterhin völlig ignorirt hat, sondern die auch von Anderen, welche die Pflicht gehabt hätten, auf sie zurückzukommen, von Geschichtschreibern der neuesten Philosophie, vergessen ist. Selbst Stahl, Schelling's Schüler, geht in seiner Philosophie des Rechts Bd. I. 1830 in der Entwicklung der Geschichte der neueren Philosophie S. 260 flüchtig darüber hin. Es ist die:

Neue Deduction des Naturrechts im Niethammerschen Journal IV. 4, 1796 S. 277 ff. und 1797 V. 4, S. 277 ff. In dem zwischenliegenden Jahre 1796 war Fichte's Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre und 1797 Kant's Rechtslehre erschienen und die Redaction des Journals mußte sich entschuldigen, Schelling's Arbeit

so lange im Abdruck unterbrochen zu haben. Fichte im dritten Abschnitt seiner unpaginirten Einleitung zur Grundlage behauptet, außer Winken von Erhard und Maimon für seine Arbeit noch nichts haben benutzen zu können.

Schelling hatte die absolute Causalität des Ich als das unbedingte Princip des — menschlichen — Wissens aufgestellt und war in dieser Beziehung Fichtianer. Er hatte ferner die ethische Resignation des Spinozismus mit der Subjectivität des kritischen Idealismus vereinigt. Er hatte den Gegensatz von Theorie und Praxis in der jämmerlich eudämonistischen Weise, wie der Pöbel in der Kantischen Schule ihn nahm, aufgehoben. Das Raisonnement, daß ich mich praktisch unbedingt zu verhalten habe, weil ich theoretisch mich nicht unbedingt realisiren könne, war von ihm nicht nur verspottet, sondern er hatte auch ausdrücklich ausgesprochen, daß das wahrhafte Wissen das wahrhafte Handeln schon von selbst zur Folge haben werde. Indem er also das Gerede von der Schwäche der menschlichen Vernunft, von dem Mangel des Erkenntnißvermögens, von dem desto stärker gefühlten Bedürfniß, sich der praktischen Vernunft anzuvertrauen, verwarf, ward er zu dem Versuch geführt, das Ich als das Unbedingte im menschlichen Handeln darzustellen. Schelling's Deduction, obwohl er

es nicht sagt, knüpft sich an den dritten und vierten Lehrsatz der Kant'schen Kritik der praktischen Vernunft an, die zuerst 1788 erschienen war. Der Gegensatz der Materie des Willens als der Moralität und seiner Form als der Freiheit d. i. hier Selbstbestimmung; so wie der Gegensatz der Autonomie und Heteronomie, machen die Kategorieen aus, welche der Deduction zu Grunde liegen. Alles Bestimmtwerden durch ein Object, ist Heteronomie; der Handelnde muß schlechthin er selbst sein. Schelling sagt deshalb auch hier: Sei! ist die höchste Forderung, welche die Praxis macht.

Er setzt das Recht als die durchgängige Antithese der Pflicht. Die Pflicht gebietet mir positiv, was ich soll; das Recht verbietet mir nur, was ich nicht soll. Die Moralität setzt meinem individuellen Willen die aus dem Wesen der Pflicht entspringende Grenze; das Recht setzt meiner praktischen Möglichkeit nur eine Schranke. Sein technischer Ausdruck ist das Dürfen. Was nicht verboten ist, darf ich. Die Schranken der Verwirklichung sind hier einerseits die Natur, die physische Unmöglichkeit, anderseits die Menschheit, der allgemeine Wille, gegen dessen Macht die des Individualwillens machtlos ist. Die Moralität hat keine solche Schranken. Wenn sie auch eine Pflicht

nicht äußerlich verwirklichen kann, so genügt es ihr, sie wirklich zu *wollen*.

Da also das Recht ein Verhältniß zur Natur hat, so muß das Subject des Rechts eine physische Causalität besitzen. Eine solche Causalität, in welcher Autonomie und Heteronomie unmittelbar vereinigt sind ist das Leben; das Subject muß *lebendig* sein. Das Recht des Subjects reicht daher so weit, als es seine *Individualität der Form des Willens nach* verwirklichen kann. Schelling zieht daraus schließlich die Folgerung, daß das Recht der Natur, weil es auf *physischer Uebermacht* beruhe, sich selbst zerstören, d. h. alles Recht aufheben müsse. Die Freiheit kommt in ihm immer nur in der Entgegensetzung vor, weil Alle an sich frei, Alle in ihrer praktischen Möglichkeit einander gleich sind, alle zu den Objecten als selbstlosen Sachen ursprünglich dasselbe Verhältniß haben. Der einzelne Wille muß daher zur Identität mit dem positiv allgemeinen *gezwungen* werden können.

Die Praxis muß eben deshalb die freie Individualität der moralischen Autonomie mit der heteronomischen äußerlichen Nothwendigkeit des Rechts vereinigen. Der Schlußparagraph 163 führt mithin auf ein neues Problem: „*Die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts*

identisch zu machen, oder auf das Problem eines Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. Indem wir aber zur Lösung dieses Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wissenschaft."

In der Nachschrift verspricht Schelling einen Commentar zu diesen Aphorismen, klagt über den Skepticismus, der in Verbindung mit dem Buchstabengeist „die Wissenschaft nöthige, ihre Principien so streng bündig und buchstäblich wie möglich abzuleiten" und polemisirt gegen die Verfolgung der Philosophen durch den Pöbel. „Ist man einmal der Principien gewiß, und ist darüber unter den Philosophen entschieden, so sollen und müssen sie auch — in einer ganz andern Gestalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieses sich nicht anmaaße, an den Untersuchungen früher Theil zu nehmen, als sie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entscheidung reif geworden sind."

Freilich, freilich! Wann sind die Philosophen einig? Und wo und mit wem fängt das unphilosophische Volk an? Wer darf sich anmaaßen, zu sagen, es könne in den Schulen der Philosophen etwas zu lehren erlaubt sein, was für das Volk als ein destructives Gift wirken würde? Es sind solche Vorstellungen nur so lange möglich, als man über=

haupt nicht das Werden verschiedener Bildungsstufen des Geistes und die Natur der öffentlichen Meinung begriffen hat.

Die Jugend ist, aus umgekehrten Gründen, als das Alter, kritiklustig. Sie will eine Zukunft, das Alter will eine Vergangenheit schützen. Mit übermüthiger Selbstgewißheit begann Schelling im Niethammer-Fichteschen Journal eine: Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur V. 1797, 1, S. 50—66; 2, S. 161—182; 3, S. 241—260; 4, S. 306—318. VI. 1797, 1, S. 91—106; 2, S. 182—214; VII. 1797, 2, S. 105—186; VIII. 1798, 1, S. 128 ff.

Dem Titel nach sollte man eine kritische Reproduction der neuesten Literatur erwarten. Allein dies ist nur in so weit der Fall, als Schelling einzelne Erscheinungen, Heydenreich, Tittmann, die Preisschriften über die Frage der Berliner Akademie, welche Fortschritte die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf in Deutschland gemacht habe, Schlosser, Beck und wenige Andere herausgreift. Sonst enthält diese Uebersicht eigentlich eine an sich vortreffliche Darstellung

des wahren Geistes des kritischen Idealismus und Schelling selbst sagt VIII., Heft 1, S. 128, daß von ihm bis dahin untersucht worden: ob eine Philosophie der Erfahrung überhaupt möglich sei? Die Redactoren des Journals sahen sich einigemal genöthigt, in Anmerkungen theils eine Ermäßigung des Schelling'schen Ausdrucks vorzunehmen, theils, in speculativer Beziehung, ihn zum Erweis seiner Behauptungen anfzufordern. — Bei dem Reichthum dieser „Uebersicht" an ahnungsvollen Gedanken, an treffenden Charakteristiken, ist es schwer, sich nicht im Verweilen bei diesem oder jenem über seine wahre Bedeutung für den Gang des Autors zu täuschen. Allein auf diese Gefahr hin sei es erlaubt, einige Stellen hervorzuheben, die zu wichtig für die Auffassung des Werdens Schelling's zu sein scheinen.

V. 1797, Heft 1, S. 56 kündigt sich in einer Anmerkung die Aufmerksamkeit Schellings auf die Naturwissenschaften und die Medicin an. Er sagt: „Männer von ächt philosophischem Geist, ohne Geräusch, machen darin Entdeckungen, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird, und die nur ein Kopf, von Interesse für Wissenschaft überhaupt belebt, vollends zusammenstellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergessen zu machen."

V. Heft 4. S. 315 wird von der Leibnitz-schen Philosophie gesprochen als „einem Systeme, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwicklung fähig sind, das einzige seiner Art war.“ Ja es heißt: „Die Geschichte unserer Philosophie (so dürfen wir doch wohl die Leibnitz'sche heißen) —.“ Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, wie wir gesehen haben, Cartesius und Spinoza noch als die Einzigen gepriesen wurden, deren Namen man nennen dürfe, wenn es auf den wahrhaften Begriff des absoluten Wesens ankomme. Schelling's Einsicht in die Geschichte der Philosophie hatte also einen Fortschritt gemacht.

Schelling postulirte die Einheit der ganzen Vernunft, hob die Spontaneität der Intelligenz hervor, machte den Uebergang von der Natur zur Freiheit und sagte unter Anderem VI., Heft 2, S. 200: „Der Geist will und er ist frei. Daß er will, dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deswegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen.“ Und S. 201: „Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen.“ Hier begegnen wir also bereits derjenigen Auffassung des Begriffs des Geistes, welche Schelling in der letzten Gestaltung seiner

Philosophie an die Spitze gestellt hat. Daß das Wollen eine von dem Begriff des Geistes untrennbare, folglich in demselben ursprüngliche Bestimmung ausmacht, ist gewiß. Der Geist kann das Wollen nicht erst hintennach erhalten. Allein es ist falsch, wenn das Wollen zur ursprünglichen Totalität erhoben wird, aus welcher andere Bestimmungen des Geistes erst abgeleitet werden sollen. Denn an und für sich ist auch das Wollen nur ein Moment des Geistes. Schelling schiebt eigentlich den Begriff der Subjectivität dem des Wollens unter. Selbstheit, Selbstbestimmung ist der allgemeinere Begriff, welchem der des Denkens wie der des Wollens sich subordinirt. Freiheit ist nicht weniger das Element der theoretischen, als der praktischen Vernunft.

Schelling hat diese Uebersicht in den Gesammelten Schriften, 1809, I., 203 — 340 wieder abdrucken lassen. Er hat aber nicht nur die Repliken an Heydenreich und Tittmann, die Nachrede an die formalen Philosophen (V. 3, 258 — 60) und sonstige Kleinigkeiten, sondern er hat auch die Einleitung, die Kritik von Heydenreich's Briefen über den Atheismus und den Schluß des Ganzen fortgelassen. In diesem VIII., 1798, Heft 1 S. 128 ff. will er auf die Philosophie zwar nicht, wie bereits von Spinoza und Wolf geschehen, eine mathematische Methode,

aber die Methode der Mathematik angewendet wissen. S. 131: „Alle Wissenschaften werden sich endlich in eine Universalwissenschaft: in eine universelle Mathematik auflösen.“ Was man sich eigentlich hierbei denken solle, ist schwer zu sagen, denn wenn die in der Philosophie anzuwendende Methode der Mathematik nicht zugleich eine mathematische sein soll, so würde die Bezeichnung mathematisch ganz überflüssig sein, da alsdann die Methode doch nur entweder die analytische oder die synthetische sein könnte, welche Aristoteles die Epagoge und die Apodeixis nannte und als die beiden einzigen Formen der Genesis des Erkennens im Organon unterschied. Diese beiden Methoden liegen sogar denen der Mathematik selbst zu Grunde und man kann daher, wenn von einer specifischen Anwendung der Mathematik auf die Philosophie die Rede sein soll, nur wie Kant verfahren, der in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft dem Element des Verstandesbegriffs das der Anschauung hinzugefügt wissen wollte, als in welche Vereinigung er die Eigenthümlichkeit der Mathematik setzte. Sollte mit dem Ausdruck mathematisch nur die Strenge des Beweisens gemeint sein, so wäre dies natürlich lächerlich, denn die Genauigkeit, Bündigkeit ist eben so sehr Pflicht der Philosophie als der Mathematik. Schelling hat sich

aber nicht deutlicher ausgelassen. In seinen eigenen Schriften finden wir nicht, daß er der Form nach über die analytische Zerlegung, die er vorzüglich liebte, oder über den Zuschnitt der synthetischen Methode mit Definitionen, Corollarien u. s. f. hinausgekommen wäre.

S. 135 stoßen wir auf folgende bedeutende Aeußerung: „Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die Natur auf der einen und die Geschichte auf der andern Seite; es ist schon anderwärts bemerkt, daß diese Eintheilung der Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie entspreche. Es müßte also eine Philosophie der Natur und eine Philosophie der Geschichte geben. Als das Dritte aus beiden müßte man eine Philosophie der Kunst (worin Natur und Freiheit zusammentreten) hinzufügen.“ Schelling verspricht, in's Specielle zu gehen und untersucht sogleich A: Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? Diese Untersuchung fertigt er — übrigens in schöner Wärme — sehr kurz durch die Demonstration folgender Sätze ab:

1) Was nicht progressiv ist, ist kein Object der Geschichte.
2) Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte; und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus.

3) Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.

S. 149 folgt noch ein — späterhin auch völlig ignorirter Aufsatz — über Offenbarung und Volksunterricht. Er ward durch Niethammer's Schrift: doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, veranlaßt. Schelling behauptet, daß der Offenbarungsbegriff in der Wissenschaft allen Vernunftgebrauch zerstöre, weshalb derselbe aus der Reihe der scientifischen Begriffe verschwinden müsse. Er will ihn jedoch für den Volksunterricht, nach dem Kant'schen Ausdruck, als Vehikel der Darstellung beibehalten wissen. Schließlich äußert er sich noch herzkräftig gegen die Verfolgung der Wissenschaft durch unwissende Theologen und erinnert — mit Beziehung auf den Hofprediger Reinhard in Dresden — an Lessings Worte: „ein Andres ist ein Bibliothekar, ein Andres — ein Pastor."

Absichtlich sind von uns nicht gleich im Anfang Perioden aufgestellt worden, in welche Schelling's

Entwicklung sich zerlegen lasse, denn hat man einmal solche Knotenpuncte geschürzt, so üben sie auch leicht einen Einfluß auf die Erfassung der Sache. Daß wir aber mit der „Uebersicht" das Ende einer zweiten Phase Schelling's nach der ersten theologisch-mythologischen erreicht haben, ist nun wohl einzusehen. Mit der Frage nach der Möglichkeit einer Form der Philosophie begann sie, wandte sich dann zur Untersuchung der Absolutheit des Erkennens; zerstörte die Meinung von der nothwendigen Beschränkung des Erkennens durch das Object, indem Schelling Dogmatismus und Kriticismus als die entgegengesetzten einzig wahren Formen der Philosophie entwickelte; deducirte den Begriff des Wollens und faßte endlich in der „Uebersicht" alle Seiten der Vernunft zusammen, um sich der speciellen Erörterung des Inhalts, der Natur, Geschichte und Kunst, zu überlassen. Zugleich war Schelling von bescheidenem Anschluß an Reinhold und Fichte in seinem ersten Schriftchen bis zum genialen Hohn gegen die Mittelmäßigkeit und Impotenz fortgeschritten, und konnte im Philosophischen Journal von anderen Mitarbeitern sich selbst bereits als gewichtige Auctorität, als einen der am Tiefsten in Fichte's Wissenschaftslehre Eingedrungenen citirt sehen.

Es fehlt uns noch an einer genügenden Geschichte der Epoche der Naturwissenschaft

in Deutschland am Ende des vorigen Jahrhunderts. Steffens in seinen Memoiren hat uns sehr schätzbare Beiträge dazu gegeben und namentlich die großartige Wirksamkeit Werner's in Freyberg, wo Humboldt u. A. sich zuerst entwickelten, geschildert. Allein es ist ein Unterschied zwischen biographischen Erinnerungen und zwischen einer kritischen, zusammenhängenden Erzählung. Eine solche kann aber auch hier, wo wir uns im Detail mit Schelling beschäftigen, nicht erwartet werden. Wir müssen sie voraussetzen. Nur diejenigen Momente haben wir hervorzuheben, welche in bestimmterer Beziehung auf Schelling stehen und die er selbst in seinen Schriften als Präcedenzen erwähnt und anerkennt. Wir wollen zuerst die Schriften selbst angeben und sodann, was als das Gemeinschaftliche in ihnen anzusehen, weil dies eben das war, für welches Schelling den Ausdruck fand.

Vor Allem sind nun hier zu nennen: Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften und für die Organik eben desselben Abhandlung über die teleologische Urtheilskraft in seiner Kritik der Urtheilskraft. Von ersteren sagte Schelling in den Ideen Buch II. Cap. 5. daß die analytische Behandlung des Begriffs der Materie und die Ableitung der Grundsätze der Dynamik und demselben darin „mit

einer solchen Evidenz und Vollständigkeit geschehen, daß hier nichts weiter zu leisten übrig sei.“ — Für Fichte war die Natur gleichsam mit einem Schleier bedeckt gewesen. Sie galt ihm eigentlich nur als das Verkehrsmittel der Intelligenzen. Schelling ging auch auf die Seite des Kant'schen Systems ein, welche eine neue Gestaltung der Naturwissenschaft möglich machte. Er hat dies nirgends verschwiegen. Er citirt Kant unaufhörlich, er bedient sich seiner Terminologie, er knüpft an seine Probleme an und man muß sich, wenn man dies vor Augen hat, eigentlich wundern, wie die Schelling'sche Schule dies Verhältniß oft so ganz und gar vergessen konnte, als ob mit Schelling, was dieser selbst sich damals wenigstens noch gar nicht einbildete, die Philosophie der Natur vom Himmel gefallen wäre. — Ueber das nähere Verhältniß zwischen Kant und Schelling ist in dieser Beziehung nachzusehen meine Geschichte der Kant'schen Philosophie.

Sodann ist zu nennen Kielmeyer's Rede: über das Verhältniß der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Stuttgart 1793. — Schelling selbst sagte in der „Weltseele“ 1798, S. 298, „daß von ihr an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Natur=

geschichte rechnen werde." Späterhin verwies er darauf im System des transcendentalen Idealismus S. 257. — Im Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799, S. 220, Note, will er freilich Kielmeyer's Ansicht einmal auf Blumenbach's: Specimen physiologiae comparatae inter animalia calidi et frigidi sanguinis und sodann auf Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte 1786, I., S. 117 — 26 zurückzuführen.

Ferner schrieb Eschenmayer, ein Schüler Kielmeyer's, damals in der That große Hoffnungen für die Wissenschaft erregend, eine Abhandlung, in welcher er die Methaphysik auf die Chemie hinüberleitete, nach der von Kant in den Anfangsgründen gegebenen Andeutung: principiae quaedam disciplinae naturalis, inprimis chemiae, ex metaphysica naturae substernenda. Tübingae 1796. Aus dieser Abhandlung stammt der so verhängnißvoll gewordene Ausdruck der Schelling'schen Philosophie: Potenz. Auch andere Formeln Eschenmayer's nahm Schelling noch fernerhin auf und er nennt selbst 1801 besonders die Eschenmayer'sche Deduction des lebenden Organismus.

Sehr wichtig für die Philosophie der Natur soll eine, damals auch oft citirte Schrift Fr. Baaders: über das Pythagoräische Quadrat sein, aus welcher der Unfug mit dem Weltgegendschematismus seinen

Anfang nahm. Ich bekenne aber, trotz aller aufgewandten Mühe, diese Schrift nie selbst zu Gesicht bekommen und bei den ausführlichsten Geschichtschreibern der neuesten Philosophie, z. B. Michelet, nichts darüber gefunden zu haben. Schelling selbst citirt einigemal Baader's Beiträge zur Elementarphysiologie und belobt 1803 in seinem Aufsatz über die Planeten Baader's Weltgegendenschema.

Unzweifelhaft dagegen ist, daß Schelling Lichtenberg unendlich viel verdankt. Der kritische Geist dieses eben so gelehrten als kenntnißreichen Physikers rüttelte an den meisten Begriffen und stattete unter Anderem auch das Erxleben'sche Compendium der Naturlehre mit einer Menge stimulirender Zusätze aus, von denen fast keiner seine Wirkung auf Schelling, was dieser auch nie verhehlt hat, unbezeugt gelassen hat. Namentlich sind anzuführen die Auseinandersetzung der verschiedenen Luftarten und die Kritik der Crawfurd'schen Wärmetheorie. Dazu kam bei der sechsten Auflage 1794 die unvergeßliche Vorrede.

So lange Schelling in Tübingen verweilte, ist ein eigentliches Eingehen in die Naturwissenschaft bei ihm nicht zu beobachten. Erst als er 1796 nach Leipzig ging, erst als er hier bei Hindenburg mathematische und physikalische Vorträge hörte, erst als die Atmosphäre Jena's auf ihn zu wirken anfing, brach

seine naturphilosophische Richtung mit Ungestüm hervor. Es ist wohl nicht ganz unwahrscheinlich, daß auch Göthe's Nähe, in dessen Hause er späterhin Tagelang verweilte, einen erregenden Einfluß auf ihn übte, so wie auch Hindenburg's Neigung zur Combinatorik für Schelling's Manier nicht unwesentlich erscheint.

Fragen wir uns nun, was denn in all diesen Bestrebungen der empirischen Naturforschung das Gemeinsame war, so müssen wir es erstlich darin setzen, daß durch die neben und unabhängig von einander hervortretenden Entdeckungen Vieles, was bis dahin weit auseinander gelegen hatte, und keinerlei Verwandschaft zu haben schien, jetzt mit Einem Male dicht zusammenrückte, wodurch nothwendig eine Tendenz erzeugt werden mußte, die bisherige Ueberlieferung der Wissenschaft überhaupt problematisch zu behandeln.

Zweitens zeigte sich überall in den herrschend werdenden positiven Bestimmungen die Dualität. In der Mechanik galt die Kant'sche Theorie des Gegensatzes von Attraction und Repulsion; in der Chemie war durch die abstractere Fassung der Elektricität als positiver und negativer das Phänomen derselben dem des Magnetismus angenähert; Cavendish hatte das Wasser zersetzt und die Ein-

heit zweier Gase als die Bedingung seiner Existenz gefunden; in der Physiologie trat der Gegensatz der Irritabilität und Sensibilität; in der Pathologie mit Brown der des Erregbaren und Erregenden auf u. s. f.

Drittens mußte daher die Einheit der Entgegengesetzten sich aufdrängen. Die sogenannte Attractivkraft war Prädicat derselben Materie, wie die Repulsivkraft. Die negative Elektricität konnte von der positiven durch nichts Anderes, als eben nur durch die Entgegensetzung selbst, keineswegs durch besondere Eigenschaften unterschieden werden. Es war also die eine und selbe Elektricität zugleich sowohl positiv als negativ, gerade wie die Magneticität an sich überall dieselbe ist und nichts destoweniger die ungleichnamigen Pole sich anziehen, die gleichnamigen sich abstoßen u. s. w.

Schelling's großes Verdienst war es nun, nicht blos die Einheit einer Dualität zu verfolgen, sondern die absolute Einheit aller Dualismen. Er setzte die Einheit nicht als ein Abstractum, von welchem die Mannigfaltigkeit des Besondern nur fortgelassen wird, vielmehr erkannte er die Nothwendigkeit des Heterogenen für die Harmonie des Ganzen an. Den Hauptgegensatz gegen sein Bestreben bildete daher die atomistisch-mechanische Physik,

als deren classischen Repräsentanten für seine Zeit er das System von Le Sage betrachtete, das auch Lichtenberg sehr hoch schätzte. Er hielt sich hierbei vorzüglich, wie er selbst sagt, an die Mittheilungen, welche Prevost in seiner Schrift: de l'origine des forces magnétiques, à Genève 1788; deutsche Uebersetzung, Halle 1794; von Le Sage's Ansichten gegeben hatte. Der Bekämpfung derselben widmete er ein eigenes Capitel im zweiten Buch seiner Ideen. Noch 1799 in der Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 6 sagte er: „Unsere Wissenschaft ist, dem Bisherigen zufolge, ganz und durchein realistisch, sie ist also nichts anders als Physik, sie ist nur speculative Physik, der Tendenz nach ganz dasselbe, was die Systeme der alten Physiker und was in neueren Zeiten das System des Wiederherstellers der Epicurischen Philosophie, Le Sage's mechanische Physik ist, durch welche nach langem wissenschaftlichen Schlaf der speculative Geist in der Physik zuerst wieder geweckt worden ist." Dies Urtheil ist unstreitig eine der Schelling'schen Uebereilungen, denn Kant hat wohl ganz andere Ansprüche auf dies Lob, als jener bereits vergessene Genfer.

Schelling fand sich für seine neue Thätigkeit vorzüglich durch Spinoza und Leibnitz gefördert.

Der eine erinnerte ihn stets an die Einheit alles Besondern, während der andere ihn durch die vielseitige Ausdehnung seines Wissens und durch seinen kritischen Geist in der Sphäre der Naturwissenschaft anzog. Der eine nährte in ihm den Realismus der universellen Substanz, der andere war durch seinen Spiritualismus dem Standpunct des subjectiven Idealismus verwandt, den Schelling in der That damals noch nicht mit Bewußtsein verlassen hatte. In den Darstellungen der Geschichte der neueren Deutschen Philosophie ist es hergebracht, Schelling's Naturphilosophie als Ein Ganzes abzuhandeln, indem man die einzelnen Bestimmungen bald aus dieser bald aus jener seiner Schriften entnimmt. Allein mit diesem eklektischen Verfahren kann man kein treues Bild Schelling's entwerfen, weil es bei ihm nicht blos auf das kahle Was ankommt, sondern eben so sehr auf das Wie. Mit seiner Philosophie muß man auch sein Philosophiren entwickeln. Gerade das stete Werden, das beständige sich selbst Ueberschreiten ist das Interessante an Schelling. Dies muß aber verloren gehen, sobald man ihm nicht Schritt vor Schritt folgt und statt seiner Genesis einen dogmatischen Abriß seines von ihm selbst nie fixirten Systems gibt. So muß man denn auch in seiner Gestaltung den Punct wohl

beachten, auf welchem er selbst, obwohl an sich schon von der Wahrheit eines höheren Standpunctes ergriffen, doch noch die subjective Ableitung des Begriffs der Natur nicht überwinden konnte.

Schelling durchschauete die Nichtigkeit der Theorieen, die er vorfand, mit scharfem Blick. Gegen den Materialismus der mechanischen Physik faßte er seine Polemik zuletzt selbst mit Kästner's Worten gegen Le Sage's Bekämpfung des Galiläischen Fall-Gesetzes zusammen: „Es giebt gewisse kleine Zeittheilchen von bestimmter Größe, man weiß aber nicht wie groß; am Anfange jedes solchen Zeittheilchens, und sonst nie, stößt einen fallenden Körper Etwas, man weiß nicht, was? auch nicht, wie stark? So geht er in dieser Zeit einen Weg, man weiß nicht, wie weit? Und nun fällt er ferner nicht nach dem Gesetz, das die Leute wollen erfahren haben, sondern nach einem ganz andern, das sich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterschieden erkennen läßt. Und dies Alles angenommen, was lernen wir? — Daß sich das Fallen der Körper sehr begreiflich aus Dingen erklären läßt, von denen allen man nichts weiß. Das gefundene Gesetz ist dieses: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten sich wie X Mengen eines X Zeitatoms. — Le Sage erklärt Alles so, daß er erdichtet, wie die

schwermachende Materie sein könnte u. s. w." — Gegen den Hume'schen Skepticismus wandte er ein, daß derselbe unerklärt lasse, wie es zu einer so constanten Gleichheit der Succession der Phänomene, oder vielmehr ihrer Auffassung in uns komme. Hume behauptete, daß die Verbindung zweier Thatsachen als Ursach und Wirkung nur einen subjectiven Werth habe, weil wir uns einmal gewöhnt hätten, sie in ihrer Succession unter der Kategorie der Causalität zu betrachten. Schelling meinte, man könne dies zugeben, müsse aber fragen, nicht nur wie, bei einer bloßen Gewöhnung, die Succession in ihrem Vor und Nach sich gleich bleiben, sondern vor allen Dingen, wie wir zu einer solchen Vorstellung, die uns zur andern Natur werde, überhaupt gelangen könnten? — Dasselbe entgegnete er dem Kriticismus. Dieser unterschied die Anschauung des Sinnlichen, Mannigfaltigen von dem apriorischen Begriff des Verstandes. Erfahrung sollte nur die Synthese beider Bestimmungen sein. Aber, sagte Schelling, wie komme ich denn dazu, daß, wie Ihr versichert, das Sinnliche, die Materie, einen Eindruck auf mich macht? Ihr nehmt dies gerade so an, wie die Dogmatiker, daß es Dinge außer uns gibt. Ihr laßt den Verstand seine Kategorien von Ursach und Wirkung u. s. w. auf das sinnlich Gegebene erst

übertragen. Ihr setzt also eine Materie ohne Form, eine Form ohne Materie. Wenn Ihr nur begreiflich machen könntet, wie die Natur sich diese Uebertragung der Verstandesgesetze, der Formen des Denkens, so bereitwillig gefallen läßt? Ihr unterscheidet das Innere von dem Aeußeren und behauptet die Unerkennbarkeit des Ersteren. Die Dinge an sich sollen uns unzugänglich sein. Aber wo beginnt denn das Innere? Habt Ihr denn, wenn Ihr das Compacte, Sinnliche zerlegt, nicht immer von Neuem Oberflächen? Vor Allem aber bleibt Ihr die Erklärung schuldig, wie wir, da wir in der That nur unsere Vorstellungen zum Gegenstand unseres Bewußtseins machen können, nicht unmittelbar die Dinge selbst, von denen sie die Vorstellungen sind, wie wir also mit gewissen Vorstellungen dennoch die Gewißheit zu verknüpfen im Stande sind, daß ihnen an sich etwas außer uns entspreche? — Es konnte nicht fehlen, daß Schelling an der Schüchternheit, mit welcher Kant den Begriff der Zweckmäßigkeit nur als ein Mittel zur leichtern Auffassung der Natur aufgestellt hatte, Anstoß nahm. Mit Recht wunderte er sich, weshalb man denn die Zweckmäßigkeit in einigen Naturproducten finde, in andern aber nicht. Beweise dies nicht, daß mit der Objectivität der Begriff

selbst immanenter Weise verbunden sei, daß wir in der Uebertragung des teleologischen Princips auf die Natur einem Zwange unterworfen seien, daß mithin die Zweckmäßigkeit nicht blos für uns, sondern in der That auch an sich existire? Er schloß auch hier: „Wie organisirte Producte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wissen verlangte, denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: wie die Vorstellung zweckmäßiger Producte außer mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt seie, diese Zweckmäßigkeit, obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt, doch als außer mir wirklich und nothwendig zu denken? — Diese Frage habt Ihr nicht beantwortet.“ Von einem baumeisterlichen göttlichen Verstande, als organisirendem Princip der Materie wollte er vollends nichts wissen, weil dadurch der Begriff des Schaffens, ja der Natur selbst aufgehoben werde. „Ein Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von Außen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was es hervorbringt, ist nicht in sich selbst,

sondern nur in Bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht ursprünglich und nothwendig, sondern zufälliger Weise zweckmäßig."

Den Gegensatz von Materie und Geist, von Object und Subject, suchte nun Schelling für die Wissenschaft dadurch zu lösen, daß er den „ersten Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur um Anschauung des menschlichen Geistes" im vierten Capitel des zweiten Buchs der Ideen zu einer Philosophie der Natur folgendermaaßen ableitete. Das Gemüth, wie er sich ausdrückte, ist die Einheit einer unbeschränkten und beschränkenden Kraft. Die Schrankenlosigkeit würde das Bewußtsein eben so unmöglich machen, als die absolute Beschränktheit. Nur indem die Kraft, die in's Unbeschränkte strebt, durch die entgegengesetzte beschränkt, die beschränkte selbst aber umgekehrt ihrer Schranken entbunden wird, ist Fühlen, Wahrnehmen, Erkennen denkbar. Nur der Antagonismus beider Kräfte, also nur ihre stets werdende, relative Einheit, ist das wirkliche Gemüth. Eben so ist es in der Natur. Die Materie als solche ist nicht das Erste, sondern die Kräfte, deren Einheit sie ausmacht. Sie ist nur als das stets werdende Product der Attraction und Repulsion zu fassen, also nicht sie in träger Craßheit, wie man sich wohl vorstellt, sondern jene Kräfte sind das Ur=

sprüngliche. Kraft aber ist im Materiellen gleichsam das Immaterielle. Kraft ist in der Natur das, was dem Geist verglichen werden kann. Da mithin das Gemüth sich als derselbe Conflict entgegengesetzter Kräfte darstellt, wie die Materie, so müssen sie selbst in einer höheren Identität vereinigt sein. Das Organ des Geistes aber für die Erfassung der Natur ist die Anschauung, welche den durch anziehende und zurückstoßende Kräfte begrenzten und erfüllten Raum als Object der äußeren Sinne in Besitz nimmt. So mußte Schelling die Folgerung machen, daß dasselbe Absolute in der Natur wie ein Geist erscheine, die Harmonie derselben nicht ein blos auf sie bezogener Gedanke sei. „Oder wenn Ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahndung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in Eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes — nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisire, und daß sie nur insofern Natur seie und Natur heiße, als sie dies thut." — „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also,

in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sein, auflösen."

Dies war der Standpunct, der den: Ideen zu einer Philosophie der Natur, als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Erster Theil. Landshut 1779. 8. im Allgemeinen zu Grunde lag. Der Titel dieser Schrift erinnert an das Werk Herder's über die Geschichte der Menschheit. Auch Herder wollte Ideen zur Philosophie derselben geben. Wenn wir aber bei Herder ein vollkommen systematisches Gebäude antreffen, so ist in dieser Beziehung die Schelling'sche Schrift das gerade Gegentheil. Die größte Zufälligkeit der Gegenstände, ihrer Folge ihrer Behandlung und der Quellen, aus denen geschöpft worden, ist darin sichtbar. Sie macht den Eindruck der Besinnung eines geistreichen, scharfsinnigen Mannes über eine ausgebreitete Lectüre. Er hat sich, was er las, eine Zeit lang gefallen lassen, aber nun ist er kritisch geworden und fängt an, das Mangelhafte, Widersprechende zu entdecken. Doch bei diesem negativen Geschäft bleibt er nicht stehen, vielmehr sucht er selbst Gedanken auf, den bemerkten Män=

geln und Lücken durch sinnige Vermuthungen abzuhelfen. So großes Vergnügen ihm die Beobachtung der Unvollkommenheiten macht, so ist doch die Lust, positive Verbesserungen, Erweiterungen zu schaffen, ungleich größer. Die optativen und conjunctiven Formen, das Könnte, Sollte, Dürfte, alle Wendungen, das Vielleicht auszudrücken, machen daher den Grundton der Darstellung aus. Doch ist gewiß, daß Schelling eine äußerst fruchtbare Anregung mit ihnen gab, und ähnlich damit wirkte, wie die Problemata des Aristoteles im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderte der exacten Forschung Aufgaben stellten.

Nach einer Einleitung, deren wesentlicher Inhalt von uns vorhin entwickelt worden, folgen zwei Bücher, von denen das erste von folgenden Gegenständen handelt: 1) Vom Verbrennen der Körper; 2) vom Licht; 3) von der Luft und den verschiedenen Luftarten; 4) von der Elektricität; 5) vom Magnet (so schreibt Schelling); 6) Allgemeine Betrachtungen als Resultat aus dem Vorigen. — Das zweite Buch handelt: 1) Von Attraction und Repulsion überhaupt als Principien eines allgemeinen Natursystems; 2) Vom Scheingebrauch beider Principien; 3) Einige Bemerkungen über die mechanische Physik des Herrn Le Sage; 4) Erster Ursprung des Be-

griffs der Materie aus der Natur und Anschauung des menschlichen Geistes; 5) erste Grundsätze der Dynamik; 6) von den zufälligen Bestimmungen der Materie; 7) Philosophie der Chemie; 8) Anwendung derselben auf einzelne Gegenstände; 9) Versuch über die ersten Grundsätze der Chemie.

In der Vorrede läßt sich Schelling über den Unterschied der Philosophie, der theoretischen wie der praktischen, in die reine und angewandte aus. „Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich blos mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens (d. h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten. — Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, ist für die praktische die Geschichte, und so entwickeln sich aus diesen beiden Haupttheilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres empirischen Wissens. — Mit einer Bearbeitung der Philosophie der Natur und der Philosophie des Menschen hoffe ich daher die gesammte angewandte Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten.“

Ueber das Verhältniß dieses ersten Theils zu dem nie erschienenen zweiten sagt er noch: „der philosophische Theil dieser Schrift betrifft die Dynamik, als Grundwissenschaft der Naturlehre, und die Chemie als Folge derselben. Der nächste folgende Theil wird die Principien der organischen Naturlehre oder sogenannten Physiologie umfassen.“

Den Unterschied der beiden Bücher dieses ersten Theils will er so gemacht wissen, daß das erste empirisch und das zweite philosophisch sei. Diese Unterscheidung ist aber leer. Es geht in dem einen gerade so her wie in dem andern und die Untersuchungen des ersten Buchs haben gerade so viel Philosophie, als die des zweiten Rücksicht auf die Empirie, namentlich was die Chemie betrifft, bei welcher er Scherer's Nachträge zu seinen Grundzügen der neuern chemischen Theorie, Jena 1796 und Eschenmayer's oben erwähnte Schrift höchst beifällig anführt. Es könnte wohl sein, daß die letztere Schelling in der nur quantitativen Bestimmung der qualitativen Differenzen sehr bestärkte. Die beiden von Schelling selbst angeführten Hauptsätze Eschenmayer's lauten in dieser Beziehung: „Quia materia non sola existentia, sed viribus spatium implet, virium autem earundem varians unice proportio nonnisi graduale discrimen affert, omnes materiae diversitates ad graduum di-

versitatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae sunt relationes graduales. -- Operationes chemicae versantur circa mutationes gradualium relationum materiae.“ Daß die Qualität ein bestimmtes Verhältniß zu ihrer Quantität hat und daß die quantitative Veränderung des Qualitativen es selbst aufzuheben und seinen Uebergang in eine andere Qualität zu bewirken vermag, ist gewiß. Aber die andere Qualität ist deshalb keineswegs selbst eine nur als graduelle Verschiedenheit zu fassende Bestimmung. Diese ist nur die innerhalb einer und derselben Qualität existirende Differenz, z. B. grün, grüner, am grünsten. Aber das Weiß, worin das Grün als Hellgrün, das Schwarz, worin es als Dunkelgrün überspringen kann, sind eben nicht mehr bloße Grade der grünen Farbe, sondern qualitativ verschiedene Differenzen. Das Grün ist nicht ein niedrigerer oder höherer Grad des Weißen oder Schwarzen u. s. w. In dem Proceß chemischer Objecte ist es nicht anders. Die Quantität ist nur ein Moment der Qualität, keineswegs ihre Definition. Späterhin, als das Mißliche der Eschenmayer'schen Auffassung zu Tage kam, 1801, protestirte Schelling selbst dagegen, wie wir weiterhin sehen werden.

Es könnte nun eine Angabe der Begriffe erwartet werden, welche sich Schelling vom Magnetis=

mus, von dem Licht u. s. f. damals machte. Allein theils ist dies bei der subjectiven, stets limitirenden, bedingenden Darstellung, ohne sich in das Einzelnste einzulassen, unmöglich, theils ist diese Bestimmung nicht die Hauptsache gewesen. In ihr war Schelling sogar, wie dies nicht anders sein konnte, von der Empirie abhängig und fehlte es den Andern nicht an eben so guten Einfällen. Zwar würde er durch bloße hypothetische Allgemeinheiten die Naturwissenschaft nicht gefördert haben; das scharfsinnige Eingehen in das Detail, die gesunde Kritik in der Empirie herrschender Vorstellungen waren die unumgänglichen Mittel, die Sympathie der wirklichen Forscher heranzuziehen; allein das Wesentliche, wodurch er wirkte, war doch die speculative Begeistung der Naturforscher. Wir wollen uns an einem Beispiel veranschaulichen, wie dies Feuer des Gedankens bei ihm überall durchbrach. In dem Capitel von der Elektricität verfährt er ganz und gar Seiten lang kritisch, die Erklärungen Priestley's u. A. analysirend. Dann aber kommen Stellen, wie folgende, vor: „Es ist eine unnöthige Mühe, die sich viele gegeben haben, zu beweisen, wie ganz verschieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beiden gesehen oder gehört hat. Aber unser Geist strebt nach Einheit im System

seiner Erkenntnisse, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze, und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt. Also verdient auch jeder — selbst vor jetzt rohe und unbearbeitete — Gedanke, sobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerksamkeit, und wenn er zu nichts dient, so dient er wenigstens zum Antrieb, selbst nachzuforschen und den verborgenen Gang der Natur nachzuspüren." — Diese Manier, Herder's Aufstachelungspredigten zum Ergründen der Dinge fortzusetzen, war es, die eine so große Wirkung übte.

Als zweiten Theil der Ideen hatte Schelling eine Physiologie angekündigt; statt derselben gab er aber, ausdrücklich bemerkend, es nicht als Fortsetzung der Ideen zu nehmen, das Buch: von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg 1798.

Dies Buch ist in der Reihe seiner naturphilosophischen Schriften das gediegenste. Die chaotische Vagheit der Ideen ist schon zurückgetreten; die Beziehung auf die Erfahrung ist entschiedener, solider; die Sprache ist klar und sachlich und hat nur zuwei-

len Ansätze zu jenem Mysticismus, dem Schelling späterhin nicht selten huldigte. Z. B. Wenn er S. 129 vom Feuer spricht und hinzusetzt: „das, seit Prometheus, auf Erden nicht erloschene", so nimmt sich dieser poetisch mythische Schwung mitten in einer sonst völlig trockenen Auseinandersetzung seltsam genug aus. Oder wenn er S. 132 sagt: „Vielleicht daß in den Höhen der Atmosphäre, wohin nur im Sommer etwa Wolken sich erheben, in jenen Gegenden, wohin die Alten den Sitz der Götter verlegten." Oder wenn er S. 290 sagt: „die Irritabilität ist gleichsam der Mittelpunct, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben." Oder S. 303: „So steht die Betrachtung der unorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten stille, in welchen die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat." Oder wenn er am Schluß S. 305 von der allgemeinen Continuität aller Naturursachen, von einem gemeinschaftlichen Medium spricht, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das sensible Wesen wirken, wenn er darin aufs Neue jenes Wesen erkennt, „das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden

Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für Eines hielten", so fragt man sich, welche Philosophie mit dem Ausdruck der ältesten belegt sein solle, da die ältesten Griechischen Philosophen, auch Herakleitos, nicht über die Weltseele, sondern einfach περι φυσεως philosophirten. Die Weltseele gehört erst der späteren Pythagorik und dem Platonismus an. S. 4 definirt Schelling selbst, nachdem er von dem Vorhandensein eines positiven und negativen Princips in der Natur gesprochen hat, die Weltseele folgendermaaßen: „Diese beiden streitenden Kräfte zusammengefaßt, oder im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden, Princips. Ein solches wollten die Alten vielleicht durch die Weltseele andeuten."

Der große Fortschritt, den Schelling in diesem Werk machte, war der, daß er die Natur ganz autonomisch faßte und von der Beziehung der Intelligenz auf dieselbe, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, sich ihrer, wie sie an sich ist, zu bemächtigen, naiv abstrahirte. Hierdurch ward er der Objectivität fähiger und hierdurch ward er auch wohl getrieben, an den Gedanken der Weltseele als des immanenten, begriffsmäßig wirkenden Princips zu erinnern, wie er denn auch der zweiten Hauptabhandlung mit Selbstgefühl das Motto vorsetzte:

Sicelides Musae, paullo majora canamus!

Das Ganze, was er sehr bescheiden nur eine Hypothese nannte, zerfällt in zwei Abhandlungen, deren erstere die unorganische, deren zweite die organische Natur betrifft. Die erste führt den Titel: Ueber die erste Kraft in der Natur. Nicht eine specifische Kraft will Schelling aufsuchen, sondern er meint, daß die Natur ursprünglich aus sich auf positive Weise produciren müsse. Dies in sich unendliche Schaffen sei das Erste, was man bei ihrem Begriff zu denken habe. Aber diese erste Kraft müsse durch eine zweite negative in ihrem Schaffen in sich zurückgedrängt werden. Die positive Kraft würde, ohne gehemmt zu sein, nur in einen geradlinigten Progreß auslaufen; durch die negative würde sie aber als Kreis in sich zurückgebogen. Nur der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen, wie er sich einmal in der Vorrede ausdrückt, sei Organisation. Freilich müsse man sich die negative Kraft zur positiven nicht als äußerlich hinzutretend vorstellen, vielmehr den Proceß dieser Kräfte als ursprünglichen denken.

Wir sehen hier mithin eine Wiederholung und weitere Ausführung des Gedankens, den er in den Ideen bereits aufgestellt hatte, daß die Natur, die Materie, eben so die actuose Einheit der Attractiv-

und Repulsiv-Kraft sei, als das Gemüth die Einheit einer unbeschränkten und beschränkenden Tendenz. Die besonderen Bestimmungen, die er daraus noch ableitete, waren:

1) daß das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität sei;
2) daß kein Princip Polarität erregen könne, ohne in sich selbst eine ursprüngliche Duplicität zu haben;
3) daß reelle Entgegensetzung nur zwischen Dingen Einer Art und gemeinschaftlichen Ursprungs möglich sei.

Die beiden letzteren Sätze sind vollkommen wahr und Schelling hat sie späterhin noch in mannigfaltigen anderen Formen darzustellen versucht. Der Ausdruck reelle Entgegensetzung sollte die nur logische, nur subjective verneinen und den sich selbst als Thätigkeit erzeugenden Gegensatz bezeichnen, z. B. ein Magnet ist in sich selbst die Duplicität entgegengesetzter Pole; reelle Entgegensetzung ist für ihn nur gegen einen andern Magneten möglich. Gegen Papier, Holz u. s. f. ist er zwar ein Anderes, allein sich selbst setzt er nur sich selbst entgegen, und zwar so, daß die gleichnamigen Pole sich abstoßen, die ungleichnamigen sich anziehen. Dies erst ist die Polarität als erregend-erregte, denn in den einzelnen Magneten ist sie nur an sich

als reell mögliche. Was in der Erregung der eine Magnet thut, thut auch der andere. Sie sind völlig homogen und nur durch ihre Homogeneität wird die Spannung der Pole möglich. Das wahrhaft Heterogene, die Polarität, hebt also die Homogeneität so wenig auf, daß sie im Gegentheil nur innerhalb derselben Existenz hat.

Der erste Satz dagegen, daß das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität sei, war eine, damals jedoch verzeihliche, Uebereilung. Ist Schelling im Alter einer fast ängstlichen Zurückhaltung verfallen, so huldigte er in der Jugend umgekehrt jedem frischen Impulse und gab Schrift auf Schrift, Ideen auf Ideen. Die Zerlegung der atmosphärischen Luft wie des Wassers, die dadurch möglich gemachte Beziehung des Sauerstoffs auf die Vegetation und Animalisation, der Zusammenhang der Entwicklung derselben mit der Wärme, der Wärme mit dem Licht, die Vermuthungen über die Verwandtschaft der Elektricität mit diesen Imponderabilien u. s. f., alle diese Data gaben dem Licht einen außerordentlichen Vorrang. Schelling hoffte in Ansehung desselben eine Vereinigung der Newton'schen und Euler'schen Erklärungshypothesen und eine bestimmtere Auffassung der im Licht existirenden Duplicität. Doch sehen wir ihn hier überall noch besonnen, ohne jene abenteuerlichen Ausschweifungen und ohne

jenen Stolz, zu denen er späterhin sich neigte, als er die positiven Entdeckungen der Empirie nicht mehr mit gleicher Sorgfalt sich aneignete oder, wie bei Faraday's und Arago's Entdeckungen der Magnetoelektricität, 1832 seine Ahnungen als anticipirende Priorität in Erinnerung brachte.

Ganz in der Weise der „Ideen" stellte er noch Untersuchungen an über die ponderable Basis der elektrischen Materie, machte eine Kritik der gewöhnlichen meteorologischen Begriffe und gab eine Hypothese zur Erklärung der Barometerveränderungen zum Besten. Er will bemerklich machen, daß der atmosphärische Chemismus aus den endlichen Verhältnissen der Experimentalchemie allein nicht begreiflich ist, z. B. die stets gleiche Mischung der atmosphärischen Luft bei noch so verschiedenartigen Bedingungen.

Die zweite Abhandlung führt den Titel: über den Ursprung des allgemeinen Organismus. Der Grundgedanke derselben ist, wie S. 222 selbst angedeutet wird, die Fortgestaltung des von Kant aufgestellten Begriffs des Organischen, specieller aber der Nachweis, daß der Mechanismus sowohl als der Chemismus für den Organismus nur Bedingungen, keineswegs Princip sind. Das Organische ist in seiner Thätigkeit sich selbst Ursach und

Wirkung und nimmt das Chemische, wie das Mechanische, nur als Moment in sich auf. Das Leben ist nicht aus dem Tode zu erklären; alle sogenannten Kräfte aber sind an sich etwas Todtes. Kraft muß erst durch Kraft erregt werden; nur im Conflict, nur im Spiel ist die Kraft wirklich Kraft, wie Schelling im Nachsatz der Vorrede schön sagt, daß die letzte Brustwehr der atomistischen Mechanik mit dem Gedanken überstiegen sei, daß eine Kraft nicht da wirkt, wo sie ist, sondern da ist, wo sie wirkt. Das Leben aber erzeugt sich aus seiner eigenen Tiefe.

Schelling entwickelte, nach seiner unmethodischen Weise gleich in medias res gehend, 1) den ursprünglichen Gegensatz von Pflanze und Thier und nahm denselben vorerst chemisch, um späterhin das Ungenügende dieser Voraussetzung zu zeigen. Er bestimmte nämlich die Vegetation als einen Desoxydationsproceß, die Animalisation als einen Oxydationsproceß. Die Pflanze erzeugt im Licht ein großes Quantum Oxygen, während sie das Hydrogen in sich zurückzuhalten versucht; das Thier dagegen erzeugt den Sauerstoff aus sich selbst, ohne dafür an äußere Einwirkung gebunden zu sein. Das Einathmen ist ein Oxydiren; und während die Pflanze nur aus den nichtgrünen Theilen und im Dunkeln Kohlenstoff entbindet, stößt das Thier mit jedem

Ausathmen kohlensaueres Gas von sich. In ihm ist vereinigt, was in der Pflanze getrennt ist.

2) Von den entgegengesetzten Principien des thierischen Lebens. Schelling stellt hier eine Antinomie und deren Lösung auf.

Thesis: Entweder der Grund des Lebens liegt einzig und allein in der thierischen Materie.

Hierunter sucht Schelling vorzüglich die Nothwendigkeit, daß im Organischen Materie und Form als unmittelbar identisch gedacht werden müssen. Das Mechanische gestaltet sich nicht selbst, sondern ist in Betreff seiner Formation passiv; im Chemischen zeigt die Krystallisation Selbstgestaltung, aber ohne die Möglichkeit auszuschließen, sogleich, in der Auflösung und Mischung mit einem anderen Körper, wieder eine andere, für diese Mischung freilich nothwendige, Gestalt anzunehmen. Im Organischen ist dies unmöglich. Ohne seine Form entspricht es nicht seinem Begriff; als Materie ist es nur als zugleich mit ihr zu denken. Aus den bloßen Bestandtheilen, auch wenn man sie nach Qualität und Quantität noch so genau kennt, läßt sich ein organisches Individuum nicht zusammensetzen. Das Leben ist also über den Mechanismus und Chemismus hinaus und kann zwar von seiner materiellen Existenz nicht getrennt werden, entspringt aber auch nicht aus der Materie als solcher.

Antithesis: Oder der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thierischen Materie.

Hier, meint Schelling, könnte eigentlich nur von den Gegnern Haller's die Rede sein, welche die Reizbarkeit leugnen und an ihre Stelle die Sensibilität als ein blos passives Organ setzen, denn reine Passivität ohne Reaction existirt nirgends. Der sogenannte Eindruck, den etwas von Außen auf die Nerven machen soll, ist möglich nur durch ein Gegenwirken derselben. So kommt er zu der:

Synthesis: Der Grund des Lebens liegt in entgegengesetzten Principien, davon das eine positive außer dem lebenden Individuum, das andere negative, im Individuum selbst zu suchen ist.

D. h. das universelle Leben als die positive Ursach ist wirklich nur im Lebendigen. Das Lebendige ist das Individuum. In ihm ist das allgemeine Leben ein beschränktes. Die Organisirung ist wesentlich Individualisirung. Das Individuum verhält sich gegen das allgemeine Leben negativ, weil es die Existenz desselben nur innerhalb bestimmter Schranken ist, ohne deren Fixirung jedoch das Leben an sich als positive Ursache keine Realität hätte.

3) Von den negativen Bedingungen des Lebensprocesses. Nachdem nun der Begriff des Lebens festgesetzt worden, untersucht Schelling die

Bedingungen seines Processes. Er sagt negative Bedingungen, will aber damit nur ausdrücken, daß das Leben als individuelles ohne Beziehung auf Anderes außer sich, das es in seine Individualisirung verarbeitet, nicht gedacht werden kann. Es ist so, wie er im Alter die Vernunft das Nichtnichtzudenkende nannte, ohne welches überhaupt nichts gedacht werden könne. Solche negative Bedingungen sind die einfachen chemischen Elemente, deren Verhältniß zum Organischen Schelling zu folgendem, von seiner Schule so oft wiederholtem Schema führte:

Azote	Oxygene	Hydrogene
Stickluft	Lebensluft	Brennbare Luft

Atmosphärische Luft	Wasser
Thierisches Leben (durch Zersetzung der Lebensluft und Erzeugung von Wasser, im Athmen, in der Ausdünstung u. s. f.)	Pflanzenleben (durch Zersetzung des Wassers und Erzeugung von Lebensluft im Ausathmen u. s. w.)

Das Lebendige unterwirft sich also das Elementarische, Anorgische und bringt es selbst aus sich hervor. Schelling bemühet sich, freilich in einer höchst desultorischen Manier, die sich jeden Augenblick durch Abschweifungen unterbricht, das Verhältniß der nega-

tiven Bedingungen des Lebens zu dem Bildungstriebe, zur Irritabilität und Sensibilität auseinanderzusetzen. Er hält die wahre Bestimmung fest, daß das Leben nur der Proceß der Entzweiung der Einheit und der Trennung des Vereinigten ist. Die vollbrachte Vereinigung wie die vollbrachte Trennung sind der Tod. Die Irritabilität verhält sich daher gegen die Reproduction eben so negativ, als die Sensibilität gegen die Irritabilität. Die Steigerung des einen dieser Factoren des Organismus verändert also nothwendig auch die Thätigkeit der anderen. Allein obwohl Schelling mit treffendem Instinct das Richtige heraustastet, obwohl er in seiner Polemik gegen unzureichende Vorstellungen gewöhnlich das größte Recht hat, so fällt er doch, in seinen eigenen positiven Ausführungen, nur zu häufig auf niedrigere Standpuncte zurück. Er vermag im Detail den Chemismus auf dem Gebiet des Organischen noch nicht zu überwinden. Und hieran ist in der That das Unmethodische, gänzlich Zufällige seiner Darstellung wohl nicht am Wenigsten Schuld. So sieht er z. B. ganz richtig ein, daß im Organischen Materie und Form in ungetrennter Einheit existiren. Dieser Gedanke führt ihn zu der Bestimmung, daß alle Naturproducte überhaupt sich entweder durch ihr Inneres, ihre Beschaffenheit, oder durch ihr Aeußeres, ihre Figur, oder

durch beides zugleich von einander unterschieden. Der Begriff nun, der zwischen dem der qualitativen Materie und der Form die Einheit ausmacht, ist S. 218 der Begriff der Cohärenz, denn alle innere Veränderung der Materie ist ohne Aenderung ihres Cohärenzgrades eben so unmöglich, als eine Aenderung der Gestalt der Materie ohne wenigstens theilweise Cohärenzveränderung. Hieraus deducirt Schelling nun a priori, daß jeder Uebergang des Flüssigen in's Feste der Ansatz zu einer Art Individualität ist und daß demnach das Streben des Lebensprocesses dahin gehen müsse, in der Einheit in's Unendliche hin zu individualisiren, wie er später z. B. auseinandersetzt, daß der thierische Organismus im Grunde darauf ausgehe, sich so viel als möglich zum Stickstoff zu produciren, weil Stickstoff dasjenige Element ist, welches ihn chemisch von der kohlenstoffigen Pflanze unterscheidet. Das Leben taucht bei Schelling allerdings aus solchem relativen Verlorensein in das chemische Detail immer wieder als das höhere Princip auf, welches den Mechanismus und Chemismus stört, ein vollkommenes Gleichgewicht der Kräfte zu erzeugen. Eine solche Ausgleichung als fixirtes, eine solche Ruhe der Indifferenz würde der Tod sein. Weil dies Bewußtsein ihn nicht verläßt, kämpft er nicht nur gegen die mechanische und

chemische, sondern selbst gegen die Structurphysiologie, welche das Leben von der Integrität der Gestalt der Organe abhängig machen will, während auch diese gegen die Kraft des zeugenden Lebens nur eine secundäre Geltung haben.

4) Ganz ohne Noth — denn die Unordnung und Zufälligkeit der Reflexion dauert fort — will Schelling zuletzt in einem eigenen Abschnitt von der positiven Ursache des Lebens handeln, denn davon war ja eigentlich schon immer die Rede. Vielleicht, nach einigen Citaten zu schließen, daß Baader's Beiträge zur Elementarphysiologie, welche zu Hamburg 1797 erschienen waren, ihm noch diesen Anstoß gaben. Da das Flüssige und sein rastloser Umtrieb in dem Gerüst des Körpers dessen eigentliches Leben ausmacht, so muß das Flüssige, also das Blut, für die Aufnahme des negativen Lebensprincipes, eine eigenthümliche Capacität besitzen. Dasselbe muß aber mit den Organen überhaupt der Fall sein, weil ein jedes aus dem Blut sich für seine specifische Capacität das ihm nothwendige Quantum entnimmt. Indem aber positiv und negativ Wechselbestimmungen sind, so ist der Grad der Capacität für das positive Princip zugleich das Maaß für den Grad der negativen. Da nun die Nerven das Organ sind, durch welches das positive Princip auf die Muskeln

wirkt, so muß die willkürliche Bewegung derjenigen Muskeln die größte sein, zu welchen die meisten Nerven gehen, die unwillkürliche aber die größte in den nervenlosesten Organen. Das nervenloseste Organ ist das Herz, denn bei ihm ist die Capacität für das Oxygen die geringste. Schelling berührt hierbei S. 273 den Umstand, daß man wegen der Zartheit und Wenigkeit der Nerven, die zum Herzen gehen, sogar daran zu zweifeln angefangen habe, ob sie in ihm überhaupt existiren und citirt S. 273 selbst Behrends dissert. qua probatur, cor nervis carere in Ludwig Script. Neurol. min. T. II. p. 1 ff. Hegel in der von Michelet gemachten Ausgabe der Naturphilosophie als zweiten Bande der Encyklopädie S. 577 sagt geradezu: „Man findet im Herzen keine Nerven, sondern es ist die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Centrum, als Muskel, der pulsirt.“ Darüber ist in der Berliner Literarischen Zeitung 1842 S. 202 sehr die Nase gerümpft und gemeint, „die Anatomen (welche?) fänden verschiedene.“ Die Naturphilosophie hatte wohl das größte Interesse, dem Gehirn, in dessen Membranen ja auch tausende von Blutgefäßen sich durchschlingen, ohne daß die weiße und graue Gallerte seine wahre, es specifisch unterscheidende Substanz auszumachen aufhörten, das Herz entgegenzusetzen und es ist das keine ihrer schlechtesten Thaten.

Der Gedanke der Capacität führt Schelling zu einigen Bemerkungen über den Galvanismus, dieser läßt ihn sich wieder in die Irritabilität vertiefen, diese erinnert ihn aber an die Sensibilität S. 290 als das Negative der Irritabilität. Die Sensibilität soll, wie er meint, nicht sowohl beobachtet, als nur erschlossen werden können. Schelling will nun im Thier einen Trieb zur Bewegung annehmen, dessen Richtung aber ursprünglich unbestimmt sein soll. Ist er bestimmt, so geschieht dies durch die Sensibilität. Die Einheit der Irritabilität und Sensibilität soll nun der Instinct sein, der das Thier in seinen eigensten Aeußerungen regiert. Schelling bemühet sich von S. 298 ab Bildungskraft und Bildungstrieb zu unterscheiden. In jener soll die Wirksamkeit eine schlechthin nothwendige, blinde sein, daher sie auch der anorgischen Natur angehört; in dieser soll die Störung eines fremden Einflusses auf zufällige Weise eintreten, der aber gerade die Organisation zwingt, eine bestimmte Gestalt zu produciren. Natürlich soll nun eben dies die Individualisirung veranlassende Princip die positive Ursache des Lebens sein, von der denn auch mit einigen feierlichen Griechischen Ausdrücken als dem *ἄμορφον* und *ἄφθαρτον* zuletzt die Rede ist.

Wie flüchtig, fast improvisatorhaft, Schelling's Darstellung auch war und mit wie gerechtem Tadel man sie überziehen kann, ja wie sehr sie in ihrer Fahrlässigkeit, mit der Ungeduld ihres Fragens und mit der Knappheit und dem Hypothetischen ihres Antwortens sogar momentan zum Hohn, den sie damals reichlich erfahren, zu reizen vermag, so hatte sie doch einen Kern ächt speculativer Natur. Man füllt kein halbes Jahrhundert, man füllt Europa nicht mit seinem Ruhm, ohne Großes gethan zu haben und es würde für mich der wehmüthigste Gedanke sein, wenn man aus meiner Entwicklung eine Verkleinerungstendenz des wirklichen Verdienstes Schellings, wohl gar eine Freude am Tadel über ihn, wo ich denselben nicht ersparen darf, heraushören wollte.

Was für Schelling so gefährlich war, das war der Ungestüm seines sanguinischen Temperaments und der große Erfolg, den er in so jungen Jahren von seinem ersten Auftreten an gehabt hatte. Jener riß ihn zur Uebereilung hin, dieser verwöhnte ihn. Den Beifall der Welt zu erstürmen, nicht die Zustimmung der Besten langsam zu erwerben, wurde bei ihm habituelle Stimmung. Er war von Leipzig nach Jena als Professor berufen. Von schwerer Krankheit wiedergenesen, trat er hier auf, den lebhaftesten Enthusiasmus erregend. Steffens in

seinen Memoiren hat uns diese Antrittsvorlesung geschildert. Die akademische Stellung reizte ihn, für seine Vorlesungen ein Buch auszuarbeiten, weil dies damals noch herrschende Sitte war. Die Zuhörer schrieben nicht nur nach, sondern mußten sich, was sie schrieben, gewöhnlich noch einmal gedruckt kaufen. So gab Schelling 1799 den:

> Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen. Jena u. Leipzig. 8.

In der kurzen Vorrede bittet er höchst bescheiden, mit dem Urtheil so lange zurückzuhalten, bis die Acten geschlossen seien. Er will für die dynamische Physik wagen, was Le Sage für die mechanische gethan hat.

Dies Buch geht dem Inhalt nach über das, was die Weltseele darbietet, nicht hinaus. Man kann nur von einer Weiterführung im Besonderen sprechen. Der Form nach überläßt es sich dem buntesten Wechsel. Bald werden Probleme aufgeworfen und analytische Lösungen versucht; bald werden Sätze axiomatisch hingestellt, aus denen ganze Reihen Folgesätze sich ableiten; bald erscheinen ohne begriffliche Ueberschriften Römische Ziffern, bald Buchstaben, die Unterschiede anzumerken; bald kommen Corollarien u. s. f. Jedoch tritt die Berufung auf die

Auctorität der Thatsachen, die Genauigkeit der Citation zurück und die abstracte Deduction tritt voran d. h. die Schrift, so viel Schönes sie enthält, so stimulirend ihre Wirkung war, machte doch schon den Uebergang zu der späteren Constructionsmanier. Es ist auch merkwürdig, daß nicht sie, sondern nur die Ideen und die Weltseele zweite Auflagen erlebt haben. Schelling selbst scheint das Wüste der Form empfunden und deshalb einen systematisch aussehenden Grundriß des Ganzen vorangeschickt zu haben, in welchem freilich Manches schon wieder etwas verschoben ist. Seinem früheren Versprechen gemäß, hätte Schelling eine wissenschaftliche Physiologie geben sollen. Er gab sie nicht, allein, weil sie der Sache nach hätte folgen müssen, lag sie ihm beständig im Sinne und machte den unwillkürlichen Mittelpunct seiner Forschung aus. Nach dem Vorgeben des Grundrisses soll das Ganze drei Abschnitte haben, was man jedoch nicht ernstlich zu nehmen hat.

Nämlich: 1) soll der Beweis geliefert werden, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch ist; 2) sollen die Bedingungen einer anorgischen Natur deducirt und 3) soll die Wechselbestimmung der organischen und anorgischen Natur angegeben werden.

Schelling ging davon aus, daß in der Transcendentalphilosophie, also auch in der Naturphilosophie, das Unbedingte, das Sein selbst, nicht in dem Dinge, im Einzelnen, so gefaßt werden könne, wie es an sich ist; es könne sich darin nicht ganz darstellen, weil es über alle Vereinzelung hinaus sei, das Einzelne keineswegs nur einen Abdruck von ihm liefere. Die Wissenschaft müsse das Erkennen construiren d. h. es als Thätigkeit begreifen. Folglich könne auch die Naturphilosophie die Natur als den Inbegriff alles Seins (wie er sie früher, in den Ideen, als den Inbegriff der gesammten Erfahrung definirt hatte) nur in ihrer Thätigkeit darstellen, weshalb über die Natur philosophiren eigentlich heiße, die Natur schaffen. Nicht als Object, als Product, worin die producirende Thätigkeit erloschen, nur als producirend, nur als in's Werden gesetzt, erkenne man wahrhaft die Natur.

Daher wiederholte Schelling den Gedanken von Neuem, daß die unendliche, ideale, productive Thätigkeit durch eine in der Natur selbst liegende entgegengesetzte Thätigkeit, die retardirende, gehemmt werden müsse, wenn es zu endlichen Producten kommen solle. Solche Producte seien allerdings nur Scheinproducte, weil die productive Thätigkeit, als in's Unendliche strebend, in dem ein=

zelnen Product mitgesetzt sei, folglich in ihm die Tendenz zur unendlichen Entwicklung erzeuge, und jedes Product wieder in Producte zerfallen könne. Die Analysis, wie Schelling sich ausdrückt, kann demnach nicht bei etwas stille stehen, was Product ist, sondern muß bis zu demjenigen aufsteigen, was kein Substrat mehr hat, vielmehr Ursach alles Substrats, das absolut Productive ist. Dies vorauszusetzen, ist das erste Postulat aller Naturphilosophie. Als das mechanisch wie chemisch Unüberwindliche muß dasselbe einfache Action sein. In einer solchen muß das Princip der Bestimmtheit liegen, die wir Qualität nennen und insofern ist sie die Basis einer dynamischen Atomistik. Wenn man mit solchen Definitionen auf der Schwelle des Herbart'schen Systems und seiner realen Wesen zu stehen vermeinen könnte, so ändert sich im Fortgang die Sache sogleich dadurch, daß Schelling behauptet, die einfachen Actionen könnten sich durch nichts von einander unterscheiden, als durch ihre ursprüngliche Figur, worin er den Atomistikern beipflichte, jedoch dadurch von ihnen sich unterscheide, daß er diese Grundgestalten nicht als existirend sondern nur als sich aufhebend, als ineinandergreifend denken könne. Die Cohäsion ist ein Beispiel der Aufhebung der absoluten Isolirung. Das

ursprünglichste Product des Ineinandergreifens sei daher die ursprünglichste Flüssigkeit, das ebenso Incomponible als absolut Decomponible.

Schelling hatte hierbei das damals noch angenommene Caloricum im Auge. Da nun vermittelst dieses Princips nur eine absolute Formlosigkeit entstehen würde, so muß auch hier wieder eine entgegengesetzte Thätigkeit angenommen werden, durch welche die Begrenzung und mit ihr das Product möglich wird. In der Materie muß demnach das absolut Indecomponible, das zugleich das absolut Componible, der allgemeinen Auflösung aller Gestaltung das Gleichgewicht halten. Dies Princip ist eigentlich das der Individualität. In der organischen Natur siegt die Gattung immer über das Individuelle; in der unorganischen aber existirt das Individuelle nur als Masse, als ein Fixirtes. Die Natur als solche verliert sich weder in das eine noch in das andere Extrem, sondern ist ein Mittleres aus beiden. Sie geht von Gestalt zu Gestalt, und kann die Bestimmtheit des Products nur durch Hemmung der Bildung erzeugen, welche die Trennung des Bildungstriebes in entgegengesetzte Richtungen, d. h. die sexuale Differenz, voraussetzt, denn in dieser ist die Möglichkeit enthalten, daß das Product sich selbst aus sich fortentwickelt und die Producirenden ebenfalls

als sich fortentwickelnde weiter bestehen, während im chemischen Proceß die differenten Objecte im neutralen Product als einem fertigen verschwinden. Hierdurch allein ist die Permanenz verschiedener Entwicklungsstufen in der Natur gesichert. Die ganze Natur bildet daher eine dynamische Stufenfolge, in welcher jedes Product eine bestimmte Abweichung von dem ursprünglichen Ideal darstellt.

Da nun die Natur auf solche Weise den Gegensatz zur Bildung eines allgemeinen Organismus und zur Bildung des Individuellen enthält, so muß das Gleichgewicht zwischen beiden als ein steter Kampf erscheinen. Die Wechselwirkung muß die anorgische nnd organische Welt gleichsam durch einen Zwang zusammenhalten. Alles Organische muß erregbar d. h. receptiv sein; das Unorganische muß es zur Aeußerung sollicitiren. Schelling schwebte hierbei der richtige Gedanke vor, daß der Begriff des Unorganischen und Organischen insofern relativ sei, als alles Sollicitirende, mithin selbst ein Organisches, insofern es sollicitirt, die Bedeutung des Unorganischen erhalten könne, daher sogar die kosmischen Verhältnisse des Centralkörpers und der peripherischen Körper so genommen werden könnten, wie die Sonne durch den Sauerstoff, den sie aussende, die Erde errege.

Er verwarf sowohl das mechanische, d. h. Newton'sche, als das metaphysische System der Attraction d. h. das Kant'sche und setzte statt ihrer ein drittes, aus beiden abgeleitetes, das der physischen Attraction. Er nahm nämlich an, daß die Schwerkraft die Tendenz zur allgemeinen Intussusception sei. Die wirkliche Intussusception könne allerdings nur durch eine Action erzeugt werden, welche zur Schwerkraft hinzukomme, denn diese sei eben nur die Tendenz zur durchdringenden Einheit, nicht ihre vollendete Realisation, wie sie im Chemismus vorkomme.

Für die nähere Bestimmung der Erregbarkeit ging Schelling auf die besonderen Momente der dynamischen Stufenfolge ein. Das Organische hat an den Nerven das Mittel der Receptivität; die Sensibilität ist mithin sein Innerstes und durch ihren Grad wird erst der Grad seiner Irritabilität bestimmt. Beide vereinigen sich im Bildungstriebe, als der allgemeinen Productionskraft, die: 1) in der Nutrition die Selbsterhaltung des organischen Individuums vollbringt; 2) in der Secretion sondert jedes Organ nach seiner Eigenthümlichkeit sein specifisches Product aus; 3) im Wachsthum erscheint das Resultat der Nutrition und Secretion in dem erloschenen Product; 4) im Instinct, dessen singulärste Form der Kunst-

trieb und dessen höchste Erscheinung das Genie, gibt sich das Individuum die beständige Richtung auf die ihm ursprünglich nothwendige Beschränktheit; 5) der Kunsttrieb hängt daher mit der Metamorphose, diese aber 6) mit dem Zeugungstriebe zusammen, in welchem das Individuum nicht blos sich reproducirt, wie in der Nutrition, nicht blos Objecte producirt, die mit ihrem Gebrauch unmittelbar zusammenfallen, wie im Kunsttrieb, sondern worin es ein anderes mit ihm dem Wesen nach identisches Individuum producirt. Von diesen Auseinandersetzungen ist die über den Kunsttrieb S. 197 — 215 eine der trefflichsten, die wir Schelling verdanken. Besonders überraschend war sein Einblick in den Zusammenhang des Kunsttriebes mit der Metamorphose bei den Insecten, der von Steffens späterhin bis in die größten Einzelnheiten verfolgt ward.

Da Schelling eine dynamische Stufenfolge, eine continuirliche Evolution behauptete, so mußte er in der anorgischen Natur die analogen Momente mit der organischen nachweisen. Als solche setzte er den Magnetismus, den elektrischen und den chemischen Proceß. Diese Parallele wird man sich insoweit gefallen lassen, daß man bei ihr die Production der Natur von niederer zu höherer Thätigkeit fortgehend denkt und insofern eben die magnetische

Polarität als dieselbe mit der Erregbarkeit der Sensibilität u. s. f. setzt. Allein Schelling mußte über die Duplicität der Doppelform der Natur als anorgischer und organischer zu dem Begriff der *allgemeinen* Natur hinausgehen, die gleichsam über beiden schwebt, und hier setzte er nun, im Grundriß selbst ein Fragezeichen hinzufügend, die *Ursache des Magnetismus*, die *Elektricität* und das *Licht*, als die parallelen Potenzen des Organischen *und* Unorganischen. Dies war unstreitig schon ein leerer Schematismus. Der Unterschied von Elektricität und dem elektrischen Proceß, von Ursache des Magnetismus und dem Magnetismus selbst war ein eben so nur gemeinter, als die Identität zwischen dem Licht, dem chemischen Proceß und dem Bildungstriebe. Nach dem, was Schelling in der Weltseele über die Verwandtschaft der Sensibilität mit dem Oxygen gesagt hatte und nach dem, was er hier über den Zusammenhang des Lichts mit dem Oxygen sagte, hätte man viel eher den Parallelismus des Lichtes mit der Sensibilität erwarten sollen. Schelling fing bei dieser Gelegenheit an, sich einer Ausdrucksweise zu bedienen, mit welcher in seiner Schule bald der äußerste Mißbrauch getrieben ward. Er hatte nämlich für die Construction der von ihm postulirten Naturthätigkeiten nur die *quantitative* Bestimmung hervorgehoben. Er sprach vom

Gleichgewicht der Kräfte, vom Retardiren der einen durch die andere, von dynamischer Atomistik, von dem Unterschied aller Naturproducte als einer blos graduellen Hemmung der in's Schrankenlose strebenden Urproduction. Er nannte die Unterschiede des Werdens, die Hemmungspuncte des Handelns der Natur, Potenzen. Magnetismus war dieselbe Potenz, wie Sensibilität, nur innerhalb der anorgischen Natur, d. h. derjenigen, in welcher das Außer= und Nebeneinander nur als Tendenz zum Ineinander existirt u. s. w. Nun drückte Schelling diese Steigerungs=Differenz auch so aus, daß er sagte, die Sensibilität sei allerdings an sich schon in der Magneticität vorhanden, sie sei nur noch nicht erschienen oder hervorgetreten. Diese Form, welche aus dem Gedanken der Dynamik von selbst folgte, ward von Seichtlingen dazu deformirt, daß sie Alles aus Allem erklärten; es sei etwas mit einem anderen völlig dasselbe, nur sei es noch nicht erschienen; es befinde sich noch in der Verborgenheit einer niedrigeren Stufe. So wenig man auskommt, wenn man alle Qualitäten in blos quantitative Differenzen auflös't; so wenig kommt man aus, wenn man alle Qualitäten zu ursprünglichen, selbstständigen einfachen Actionen macht, die sich durch ihre Figur unterscheiden und doch, als ineinandergreifend, auch

wieder ihre Gestalt aufgeben sollen. Es muß vielmehr im Qualitativen, als dem allerdings unmittelbar in sich bestimmten Sein die quantitative Veränderung, allein in dieser als einer an sich nur äußerlichen, der Rückgang in die Qualität beachtet werden.

Schelling vergaß eigentlich, daß er bereits in dem Gegensatz des absolut Flüssigen und des Individuellen, in der Hypothese der Tendenz zur Intussusception und in dem schon von Kant gelieferten und von ihm anerkannten Nachweis der Intussusception im chemischen Proceß alle Voraussetzungen besaß, die Wechselbestimmung des Unorganischen und Organischen zu deduciren. Sonst würde es schwer erklärbar sein, warum er nicht mit einer aus der dynamischen Stufenfolge in der Natur abgeleiteten Theorie der Krankheit, S. 254 — 79, in der er das sthenische oder asthenische Verhalten der besonderen Potenzen des Organismus ganz in der Brown'schen Weise behandelte (in der Weltseele hatte er dessen Physiologie getadelt, aber seine Nosologie gut geheißen), den Schluß machte, vielmehr noch von Neuem eine allgemeine Theorie des chemischen Processes gab, worin eigentlich nur der Gedanke nähere Ausführung erhält, daß der chemische und elektrische Proceß dem Magnetismus untergeord=

net sind. Indem Schelling hierbei die Intussusception als die Ausgleichung des Heterogenen zum Homogenen wieder berührt, stellt er den Begriff der Vertheilung als den der Hervorbringung der Heterogeneität auf, und leitet daraus endlich das Gerüste des Universums ab, indem er die im Magnetismus wirkende Schwerkraft mit der Duplicität einer expansiven und retardirenden Kraft zur Bedingung der Evolution des Universums macht. Diese an Kant sich kritisch anschließende Hypothese nennt er eine „reelle Construction der Materie.“

Schelling hat sich bemühet S. 310 den Kern seiner Ansicht recht bestimmt auszusprechen:

„Es ist also Eine Ursache, die in die Natur den ursprünglichsten Gegensatz gebracht hat; diese Ursache können wir durch die (unbekannte) Ursache des ursprünglichen Magnetismus bezeichnen.“

„Durch diese Ursache ist eine im Universum in's Unendliche sich erstreckende Wirkung durch Vertheilung, durch diese ein Indifferenzzustand für jedes einzelne Product, durch diesen Indifferenzzustand die Möglichkeit einer Differenz im Homogenen, dadurch die Möglichkeit eines dynamischen Processes, (wohin auch der Lebensproceß gehört) und insbesondere des chemischen, als einer Auflösung des Heterogenen im Heterogenen bedingt.“

„Diese Wirklichkeit des dynamischen Processes für jedes einzelne Product ist bedingt durch Mittheilung, welche im Universum in's Unendliche statt hat, und deren allgemeines Medium für den uns bekannten Theil des Universums das Licht ist."

Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Von F. W. J. Schelling. Jena u. Leipzig, 1799.

Diese kleine Schrift enthält Schelling's Auseinandersetzung mit der empirischen Physik, in einer sehr faßlichen Sprache und überhaupt gediegenen Haltung. Sie ist voll von interessanten Wendungen ihres Thema's, wenn sie auch in der Sache, in der Bestimmung der besonderen Begriffe, keinen Schritt vorwärts thut. Schelling erklärt, daß wir die Natur nur deshalb a priori zu erkennen vermögen, weil sie a priori ist, d. h. weil in ihr vom Ganzen aus alle Theile bestimmt sind. Er erinnert die Empirie daran, daß sie keineswegs immer nur lautere Thatsachen, vielmehr nur zu

häufig ihr Räsonnement, ihre Schlüsse, ihre Erdichtungen, als Thatsachen insinuire. Er ruft Baco's Gedanken zurück, daß uns noch das Experiment fehle, wodurch das Central-Phänomen der Natur dargestellt werde. Er schärft ein, daß alles Wissen nur ein selbsthervorgebrachtes sein könne, und daß das Experiment nur in diesem Sinne, weil es die Natur auf eine bestimmte Frage zu antworten zwinge, mithin a priori zu nehmen sei. Der Gegensatz des Apriorischen und Aposteriorischen haftet nicht den Sätzen auf ursprüngliche Weise an, sondern ist nur in Absicht auf unser Wissen und dessen Art vorhanden.

Sonst ist das Wesentliche dieses netten Schriftchens die weitere Auseinandersetzung des Gedankens, daß alles Produciren der Natnr nur als productives Product zu nehmen sei. Jedes gewordene, endliche Product existire nur als ein Monument des allgemeinen Productions-Processes, der über das Einzelne sogleich weiter schreite und es in die Continuität des Ganzen, aus der es hervorgetreten, sofort wieder hineinreiße und zum bloßen Moment mache.

Am Schluß S. 83 sagte Schelling: „Und hiermit übergibt der Verfasser diese Anfangsgründe einer speculativen Physik den denkenden Köpfen des Zeit-

alters, indem er sie bittet, in dieser — keine geringen Aussichten eröffnenden Wissenschaft gemeine Sache zu machen, und was ihm an Kräften, Kenntnissen oder äußeren Verhältnissen abgeht, durch die ihrigen zu ersetzen."

Allein während er so, seiner eigenen Aussage nach, bei den Propyläen angelangt war, schlossen sich vor ihm die Pforten des Tempels der Natur. In der kurzen Zeit von drei Jahren hatte er, im Siegerlauf sich überstürzend, seine That vollbracht. Es bedurfte solcher Wagelust, solcher Keckheit, wie Schelling selber gern von sich sagt, um mit entschiedenem Instinct einen Ruck in der Wissenschaft zu thun. Und aus solcher Ueberhast erklärt sich wohl am ehesten das merkwürdige Phänomen, daß Schelling von hier ab der Naturwissenschaft immer mehr den Rücken kehrte. Zwar schrieb er noch Abhandlungen, allein sie enthalten fast nur Modificationen der bisher entwickelten Ansichten und oft nicht einmal die glücklichsten. Seit 1805 hörten auch diese Aeußerungen auf und wandte er, wie es scheint, seine Aufmerksamkeit ganz anderen Gebieten zu. Es ist möglich, daß die Aufnahme seiner Ansichten von Steffens, Windischmann, Schubert, Oken, Schelver, Wagner u. A., welche dieselben in die Besonderheit des Stoffes hineinarbeiteten, ihm seine eigene weitere

Theilnahme als überflüssig erscheinen ließ. Man kann vergleichsweise das Schelling'sche Verfahren das entgegengesetzte des Götheschen nennen, der mit der unablassendsten Zähheit ein einmal gefaßtes Interesse verfolgte, der jeden kleinen Beitrag sammelte, mit allen gleichzeitig Forschenden, sobald nur einiger Anklang da war, in möglichster Verbindung blieb und in allen Sphären der Naturwissenschaft von der Neſelologie und Mineralogie bis zur Osteologie und Physiologie mit derselben warmen Theilnahme bis an seinen Tod fortschritt.

Was uns nun, rückblickend, bei den naturphilosophischen Arbeiten Schelling's vor Allem in's Auge springt, ist das Bestreben, den Gedanken der durchgängigen Dualität zu entwickeln. Das Schwierige für ihn war der Mangel der dialektischen Form, deren er für die Wahrheit seines Begriffs durchaus bedurfte. Wir haben gesehen, wie er die Negation der Negation setzt, wie er dies aber so thut, daß er eine Kraft zur andern hinzukommen läßt, um noch eine Kraft zu postuliren, in welcher der Antagonismus der dualistischen Potenzen sich infferenziren sollte. Eine in's Unendliche hin sich ausbreitende Kraft soll immer durch eine entgegengesetzte hemmende in sich zurückgedrängt und zum endlichen Product als dem Resultat der

Wechselwirkung der positiven und negativen Kraft gezwungen werden. Schelling drang immer darauf, die Entwicklung der niederen Potenz nicht aus ihr selbst, sondern aus einer *höhern* als der *positiven* Ursache abzuleiten, fast wie Aristoteles über der ὑλη und dem Begriff des ὁθεν ἡ ἀρχη της κινησεως den Begriff des οὑ ἑνεκα als der αἰτια ἀντικειμενη ταυτῃ und als τελος γενεσεως πασης voraussetzt. Daß der Begriff der Kraft eine sehr unzureichende Reflexionsform sei, wußte er selbst sehr wohl und führte gegen den Mißbrauch derselben, namentlich was die damals beliebte *Lebenskraft* anbetrifft, die treffendste Polemik. Diese Einsicht konnte jedoch nicht verhindern, daß er nicht selbst überall in dieser Kategorie stecken blieb, und den *dynamischen* Proceß für das Höchste in der Natur erklärte. Daraus begreift sich denn auch, wie er zugleich die Thätigkeit der Natur immer aus einer *specifisch bestimmten* Kraft konnte ableiten wollen. Er fragte beständig, durch welche Ursache in die ursprüngliche *Identität* die ursprüngliche *Duplicität gekommen* sei? Da nun die Duplicität gar nicht in die Identität erst hineingekommen, vielmehr, als ursprüngliche, mit ihr *unmittelbar* identisch ist, so kann die Frage entweder gar nicht oder nur schief beantwortet werden. Gar nicht, indem man ihre Ungeschicktheit einsieht, oder schief, indem man

theils eine unbekannte Kraft voraussetzt, wodurch dies geschehen sein soll, wie Schelling namentlich in der Weltseele einigemal that, theils auf eine besondere Kraft räth, welche die Trennung des Einen, die Entgegensetzung des Identischen gegen sich, bewirkt haben soll.

In den Ideen setzte Schelling noch die Attraction und Repulsion als die dualistischen in der Schwerkraft identischen Kräfte der Materie; — in der Weltseele neigte er sich dazu, das Licht als Princip der ursprünglichen Polarisirung anzuerkennen; — im Entwurf des Systems ward am Schluß der Magnetismus für das absolute Agens aller uranfänglichen Naturgestaltung erklärt, nachdem am Anfang der Gegensatz des formlos Flüssigen und des Individuellen oder vielmehr noch weiter zurück der Unterschied der einfachen Actionen als der nur durch ihre Figur von einander unterschiedenen Urqualitäten diesen Platz behauptet hatten. Eine Auflösung dieser Widersprüche ist Schelling schuldig geblieben.

Nachdem nun Schelling den Kreis der Natur von ihren unorganischen Gestalten an bis zum Begriff der Krankheit hin durchmessen hatte, kehrte er zur Betrachtung des Geistes zurück, konnte aber nun nicht

mehr bei dem Fichte'schen Standpunct stehen bleiben und die Natur nur als ein Negatives nehmen. Vielmehr faßte er den Gedanken, daß die Philosophie nur in der Einheit der Entwicklung des Realen und Idealen sich vollenden könne. Der Anfang der Philosophie kann allerdings mit dem einen oder andern der entgegengesetzten Pole des Ganzen, mit dem Object oder dem Subject, gemacht werden. Allein die Entwicklung des Objects, des Realen, muß zu dem Begriff des Subjects als solchen hinführen, denn nur unter dessen Voraussetzung ist es Object. Umgekehrt muß die Entwicklung des Subjects zu dem Begriff des Objects als solchen hinführen, denn nur unter dessen Voraussetzung ist es Subject. Es muß folglich einen Punct geben, in welchem das Objective, Reale das an sich in ihm gesetzte Subjective und Ideale erreicht, d. h. eine Organisation, welche mit dem Begriff der Intelligenz selbst identisch ist. Dies ist die menschliche. Umgekehrt aber muß auch das Subjective, Ideale das an sich in ihm gesetzte Objective, Reale in einem Punct erreichen, in welchem es ganz mit ihm zusammenfällt. Dies ist das Kunstwerk.

Wenn nun der transcendentale Idealismus in der Darstellung des Subjects die Stufenfolge seiner Selbstpotenzirung, die Geschichte des Selbstbewußtseins, die nothwendige Reihe der Acte

auseinanderzulegen hat, durch welche das Ideale sich immer mehr realisirt, so muß zugleich gezeigt werden, welche Gestalten des Realen diesen Acten als dieselben entsprechen. Das ganze System ist Eines nur durch diese Conformität. Die Natur ist der Geist, nur als noch nicht sich wissender und der Geist ist die Natur, nur als zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene. Diese Aufgabe war es, welche Schelling auf der Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts zu lösen versuchte in seinem:

System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

Dies Buch hat seine Präcedenz einerseits an der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Schelling selbst gibt in der Vorrede als einen Nebenzweck seiner Arbeit an, eine allgemein lesbare und verständliche Darstellung des trancendentalen Idealismus zu liefern. Anderseits haben wir uns an die Schelling'sche Schrift über das Ich und namentlich an die Entwicklung zu erinnern, welche Schelling in dem Philosophischen Journal, in der allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur, von dem wahren Wesen des Kriticismus gegeben hatte. Hier hatte er mit dem gediegensten Enthusiasmus, d. h. mit einem aus der Sache stammenden, die Schranken durchbrochen, welche Sinnlichkeit und Verstand auf ewig trennen und die Gesetze

der Natur als etwas von ihr selbst Verschiedenes darstellen sollten. Aus dieser Vorarbeit hat man sich den leichteren Fluß der Sprache und die formell in der Architektonik herrschende größere Vollendung zu erklären, welche diese Schrift vor anderen Schelling'schen auszeichnet. Man kann wohl sagen, Schelling befinde sich auch hier noch immer auf dem Fichte'schen, ja Kant'schen Standpunct, allein man muß zugleich zugeben, daß derselbe unter der Hand ein ganz anderer geworden ist, der alle Probleme in ein neues Licht setzte. Schelling theilte das Ganze in sechs Hauptabschnitte:

1) Vom Princip des transcendentalen Idealismus.
2) Allgemeine Deduction des transcendentalen Idealismus.
3) System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.
4) System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.
5) Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.
6) Deduction eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder: Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.

Es ist nicht überflüssig, sich die originale Form einer bedeutenden Schrift wieder zu vergegenwärtigen, da man sich späterhin mehr nur ihres allgemeinen Inhalts erinnert und bei solcher Reproduction nicht selten fremde Elemente mit einmischt. Für die Geschichte eines Philosophen ist aber die Seite der Form nicht weniger wichtig, als die des Inhalts, und wenn auch Schelling mit der synthetischen Manier von Grundsätzen, Deductionen, Folgesätzen noch immer eine Form beibehielt, welche hinter der Bewegung des Inhalts zurückblieb, so war doch sein Gang *an sich* vollkommen dialektisch. Namentlich gelang es ihm, in der Entwicklung des Bewußtseins den Act der *unmittelbaren Selbsterzeugung* von dem Act der *Reproduction* des Gesetzten zu scheiden, in diesem aber relativ in Bezug auf die ihm folgende, durch ihn bedingte Stufe *wieder die Unmittelbarkeit* aufzuweisen. Es ist ein Unterschied zwischen dem Begriffe, den sich das Ich von seiner Thätigkeit macht, und zwischen dieser Thätigkeit selbst, die ihrem Begriff nothwendig vorangehen muß, gerade wie das Ich selbst ursprünglich zwar an sich Identität des Subjects und Objects und Trennen dieser Gegensätze ist, aber dies Alles noch nicht für sich, nur für die intellectuelle Anschauung des Transcendentalphilosophen ist.

Den Ausgang nahm Schelling ganz von dem

Begriff der synthetischen Apperception a priori, daß das Urtheil: Ich bin, ein höheres ist, als das: Ich denke. Er zeigt, daß im Begriff des Ich's die Identität von Materie und Form gesetzt ist, die dem Wissen nothwendig ist; er zeigt, daß das Ich in seiner Endlichkeit unendlich; daß es nur als sich selbst producirend existirt, mithin kein Ding, keine Sache ist; daß es in seinem ewigen Werden nur durch das Sichwissen Object ist; daß die intellectuelle Anschauung das Organ der Philosophie ist und daß das Wissen überhaupt den Gegenstand der Transcendentalphilosophie ausmacht. S. 13: „Nun reducirt sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Ueberzeugungen, oder ursprüngliche Vorurtheile; diese einzelnen Ueberzeugungen muß die Transcendentalphilosophie auf Eine ursprüngliche Ueberzeugung zurückführen; diese Eine, aus welcher alle andern abgeleitet werden, wird ausgedrückt im ersten Princip dieser Philosophie, und die Aufgabe, ein solches zu finden, heißt nichts anders, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist." Man sieht leicht, daß dies ganz der Standpunct des subjectiven Idealismus ist. Es wird auch die Eintheilung so gemacht:

1) Das Ich, als das Erste im Wissen, findet sich durch Anderes bestimmt: es verhält sich theoretisch.

2) Das Ich setzt Anderes durch sich selbst, erzeugt Objectives, bestimmt die Realität: es verhält sich praktisch.

3) Beides ist ein Gegensatz, der sich in der höchsten Aufgabe der Philosophie löst: „wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?“ Dies soll in der Teleologie geschehen.

4) Wenn aber in der Zweckmäßigkeit der wirklichen Welt die bewußte und bewußtlose Thätigkeit ohne Bewußtsein zusammentreffen (S. 18), so geschieht dies in der ästhetischen Production mit Bewußtsein. S. 19: „Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein des ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst.“

In der theoretischen Selbstanschauung des Ich unterscheidet Schelling die verschiedenen Acte als einander folgende Epochen, nämlich:

1) von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung;

2) von der productiven Anschauung bis zur Reflexion;

3) von der Reflexion bis zum absoluten Willensact.

In der ersten Epoche setzt Ich sich a, in ursprünglicher Begrenzung durch das Nicht-Ich. Insofern diese Begrenzung in ihrer besonderen positiven Bestimmtheit erfaßt wird, wird sie b, als Empfindung gesetzt. Aber das Ich kann sich nur bestimmt finden, indem es seine Passivität selbst erzeugt. Die Entgegensetzung des Objectiven, das es nach seiner specifischen Qualität in sich empfindet, ist möglich nur durch seine eigene Entgegensetzung gegen sich selbst. In dieser sich erfassend ist es c, productive Anschauung.

Diese wird zur Reflexion durch den Unterschied des concreten Anschauens mittelst des äußeren und inneren Sinnes, indem hiermit die Differenz der verschiedenen Kategorieen eintritt, die in der Einen Kategorie der Relation liegen und nicht weniger die Basis der übrigen ausmachen.

Die Reflexion hebt sich endlich im Schematismus der Einbildungskraft auf, denn Schema ist — im Unterschied von Bild und Symbol — die Regel zur Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes. Das Ich stellt sich folglich mit dem Schema auf den Wendepunct von dem theoretischen Verhalten zum praktischen, weil mit ihm

die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer zu producirenden Realität gesetzt wird. Schelling nennt die eigenthümliche Thätigkeit dieser Epoche die absolute Abstraction, weil sie alles dasjenige trenne, was in der ursprünglichen Synthese des inneren und äußeren Sinnes vereinigt sei und weil durch die Sonderung der Gegensatz der begrifflosen Anschauung und des anschauungslosen Begriffs entstehe. Was auf der Stufe zwischen der productiven Anschauung und der Reflexion der innere Sinn in der Zeit als Accidentelles, der äußere im Raum als Substantielles, in der Gleichzeitigkeit der Ursach und Wirkung als Leben, als Organismus, als Einheit des Thuns und Leidens setzt, das bringt jetzt das Bewußtsein sich durch das Urtheil zum Bewußtsein. Mit der Form des Urtheils, d. h. mit der selbstbewußten Sonderung der ursprünglichen Synthesis, treten daher auch die verschiedenen Formen des Urtheils auf und der Proceß der Reflexion geht dahin, das Anschauen, also das sich bestimmt Finden aufzuheben, das Subject ganz zum Subject für sich zu machen, was die absolute Abstraction, nämlich vom gegebenen Object, vollbringt und dadurch den absoluten Willensact möglich macht, kraft dessen das Subject sich selbst als Object setzt. — Genau genommen hat Schelling nach Kant's und Fichte's

Vorgang in der zweiten und dritten Epoche der theoretischen Selbstanschauung die Kategorieen des Verstandes deducirt, ohne die von Kant gegebenen Bestimmungen wesentlich zu verändern. Er nahm daher auch an, daß der Substanz das Beharren, der Causalität die Succession, der Wechselwirkung das Zugleichsein; oder der Raum, die Zeit und die Bewegung; oder der äußere Sinn, der innere Sinn u. s. w. in einer parallelen Construction einander entsprächen. Es kommt hierbei S. 292 eine wichtige Stelle über die Logik vor: „Wenn die Kategorieen — bestimmte Anschauungsarten der Intelligenz sind, so muß, wenn sie von der Anschauung entkleidet werden, die bloße reine Bestimmtheit zurückbleiben. Diese ist es, welche durch den logischen Begriff bezeichnet wird. Wenn also ein Philosoph ursprünglich nur auf dem Standpunct der Reflexion oder Analysis steht, so wird er auch die Kategorieen blos als lediglich formelle Begriffe, also auch blos aus der Logik deduciren können. Aber abgesehen davon, daß die verschiedenen Functionen des Urtheils in der Logik selbst noch einer Ableitung bedürfen, und daß, weit entfernt, daß die Transcendentalphilosophie ein Abstractum der Logik ist, diese vielmehr von jener abstrahirt werden muß, so ist es doch bloße Täuschung, zu glauben, daß die Kategorieen, nachdem sie von dem

Schematismus der Anschauung getrennt sind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da sie, von der Anschauung entkleidet, blos logische Begriffe, mit derselben verbunden aber nicht mehr bloße Begriffe, sondern wirkliche Anschauungsformen sind. Die Unzulänglichkeit einer solchen Ableitung wird sich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. daß sie den Mechanismus der Kategorieen, der besondern sowohl, als der allgemeinen, obgleich er sichtbar genug ist, nicht enthüllen kann. So ist es allerdings eine auffallende Eigenheit der sogenannten dynamischen Kategorieen, daß jede derselben ihr Correlatum hat, indeß dies bei den sogenannten mathematischen nicht der Fall ist, welche Eigenheit aber sehr leicht erklärbar ist, sobald man weiß, daß in den dynamischen Kategorieen innerer und äußerer Sinn noch ungetrennt ist, indeß von den mathematischen die eine nur dem innern, die andere nur dem äußeren Sinn angehört. Eben so, daß überall, und in jeder Classe, drei Kategorieen sind, wovon die beiden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beiden ist, beweißt, daß der allgemeine Mechanismus der Kategorieen auf einem höheren Gegensatz beruht, der von dem Standpunct der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es also einen höheren, weiter zurückliegenden geben muß. Da ferner dieser Gegensatz durch alle Kategorieen hindurch

geht, und es Ein Typus ist, der allen zu Grunde liegt, so gibt es ohne Zweifel auch nur Eine Kategorie, und da wir aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, so ist zu erwarten, daß diese jene Eine ursprüngliche sei, welches durch die nähere Ansicht sich wirklich bestätigt." Man vergleiche mit dieser Aeußerung eine andere S. 36, worin die Logik, als in welcher die bloße Form anderer wissenschaftlicher Sätze zum Inhalt gemacht werde, von derjenigen Abstraction abgeleitet wird, in welcher Form und Inhalt sich wechselseitig bedingen, d. h. vom Ich.

Daß die Natur mit dem Geist identisch ist, insofern beide Idee sind, ist gewiß. Hierin also hatte Schelling vollkommen Recht. Nur in der Ausführung des Begriffs der Identität verirrte er sich und an dieser Verirrung können wir lernen, wie schwer der Philosophie der Schritt gewesen sein muß, die subjective Auffassung der Natur aufzugeben. Schelling wollte das Selbstbewußtsein „erklären," er wollte die „Geschichte" desselben ableiten. Das Objective sollte aber, nach seiner Voraussetzung, dieselben Momente der Entwicklung in sich vorstellen. Diese Identität sollte nicht sein die der Vernunft überhaupt, die logische, sondern ein Parallelismus der Construction, eine Gleichheit des Werdens

durch die Analogie der besonderen Momente hindurch. Diese Annahme beruhete auf der weitern Hypothese, daß das Absolute selbst im Subjectiven wie im Objectiven an sich ganz, nur mit dem relativen Unterschiede eines umgekehrten Verhältnisses der Factoren des Realen und Idealen, existire. So blieb denn nichts weiter übrig, als die Acte des sich potenzirenden Selbstbewußtseins aus der Form der Idealität in die der Realität zu übersetzen. Das Ich ist in sich dualistisch und in seiner Dualität mit sich identisch; es ist die Einheit seiner Unendlichkeit und Endlichkeit u. s. w. Objectiv erscheint diese Thätigkeit als Construction der Materie aus ihren Kräften; das Begrenztsein des Ichs durch das Object erscheint als Richtung der Ausdehnung der Materie oder als Deduction ihrer Dimensionen, woraus sich der Begriff des Magnetismus als der linearen Potenz, der Elektricität als der in der Breite, in der Fläche, des chemischen Processes als der in die Tiefe wirkenden Kraft ergibt u. s. w. Der Magnetismus soll daher das Nämliche in der Natur sein, was das ursprüngliche Begrenztsein des Selbstbewußtseins durch das Anschauen ist; die Elektricität das Nämliche was die Empfindung; der Chemismus das Nämliche, was die productive Anschauung u. s. f. Nach seiner strebsamen Weise und luxurirenden Combinationslust

veränderte Schelling hier bereits wieder Manches in den physikalischen Bestimmungen z. B. setzte er den Galvanismus als das eigentliche Princip des chemischen Processes, weil er sich überall zeige, wo ein Proceß in's Product übergehe. Auch freute er sich S. 176., zuerst eine Erklärung zu geben, warum die Materie als in drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden müsse. Für Schelling war dieser Schritt schlechthin nothwendig. Da er den blos subjectiven Idealismus factisch bereits überschritten, jedoch sein Princip noch immer als das höchste festgehalten hatte, so blieb ihm nichts übrig, als den Realismus aus dem Idealismus so zu deduciren, daß derselbe in seinen verschiedenen Metamorphosen mit denen des Idealismus als identisch und von gleicher Dignität erschien. Es war Eine und dieselbe Construction, die in der Doppelform des Idealen und Realen sich vollzog. Man wird daher sich nicht wundern, wenn Schelling, der diesen Gedanken zuerst entwickelte, bis zur Paradoxie der Conseqenz sich darin vertiefte z. B. S. 188: „Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamischen und Transcendentalen noch näher zeigt, und in den von dem gegenwärtigen Punct aus sich erstreckenden weit gehenden Zusammenhang einen Blick werfen läßt, ist folgende. Jener zweite Act ist der Act der Empfindung. Was ist denn nun das,

was uns durch Empfindung zum Object wird? Nichts anders, als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Elektricität, ein Satz der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Elektricität ist eben das, wodurch in der Natur jener zweite Moment in der Construction bezeichnet ist. Man kann also sagen, daß, was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Elektricität sei." Eben so natürlich ist es, daß die nächsten Anhänger Schelling's diesen Parallelismus bis zum Exceß ausbeuteten, aber kaum zu entschuldigen, wenn Steffens, nachdem jene Gährung längst verlaufen, noch im Jahre 1824 im ersten Theil der Anthropologie darin schwelgte und z. B. alles Ernstes die Gediegenheit der Metalle mit der Gediegenheit des Gemüths parallelisirte. Schelling gab sich wirklich außerordentliche Mühe, die Identität der Intelligenz mit der Natur durchzuführen. Er ließ es sich sauer werden, die Succession der Acte, durch welche das Selbstbewußtsein die ursprüngliche Synthesis darzustellen versucht, mit der Evolution des Universums, worin als der Wechselwirkung aller Substanzen die einzelnen Organismen mit dem allgemeinen Organismus und mit einer anorgischen Natur kämpfen, auszugleichen. In der Keckheit der Versicherungen ist er dabei nicht blöde gewesen, wie z. B. wenn er von dem Licht, als der Grenze zwar

unserer Anschauungssphäre, nicht aber des Universums spricht und nun S. 259 hinzusetzt: „es ist nicht bloße Hypothese, daß jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt strahlt, welche nicht in die Sphäre unserer Anschauung fällt." Aber er geht sogleich wieder in die positive Untersuchung über: „Wenn nun also die Intelligenz die Evolution des Universums, so weit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als productiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner der untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich contrahirt, wird sie diese Organisation als identisch mit sich erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmälig die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich vollständig zum Object wird. Sie wird also auch den übri-

gen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich zu selbst gestehen."

In der theoretischen Selbstanschauung sucht das Ich sich seiner im Handeln bewußt zu werden. Es findet sich durch das Anschauen als durch ein bewußtloses Produciren bestimmt. Die Einschränkung seiner Selbstbestimmung kommt ihm zwar als gesetzte zum Bewußtsein; das Begrenztsein wird zur Empfindung, die Empfindung zur productiven Anschauung, die productive Anschauung zum Selbstgefühl und, indem das in sich zurückgetriebene Ich der innere Sinn ist, wird das Selbstgefühl zur Reflexion, die Reflexion zur Abstraction: allein niemals fällt das Produciren mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen, sondern es erfaßt nur das schon ohne sein Zuthun Gewordene und eine jede seiner Handlungen ist immer nur Bedingung der folgenden. Dies stete Mißlingen des Strebens, seiner selbst in dem Moment der Production selbst habhaft zu werden, ist nothwendig, wenn die Welt dem Selbstbewußtsein als Object offenbar werden soll. In ihm liegt der Reiz, über die jedesmalige Stufe wieder hinauszugehen. Indem nun das Subject durch die Abstraction vom Anschauen sich endlich in seiner reinen Selbstbestimmung erfaßt, verändert sich sein Standpunct in den dem bisherigen entgegengesetzten.

Es geht von sich mit Bewußtsein aus. Es ist nicht mehr ein Proceß, der ideell gleichsam außerhalb der Zeit vorgeht, sondern es producirt empirisch in der Zeit. Es idealisirt, indem es ein Object in sich vorerst als Gedanke und indem es sein Anschauen als Angeschauetes setzt, realisirt es. Es nimmt die Welt nicht in sich auf, sondern es bringt sie aus sich hervor oder es verhält sich praktisch. Folglich ist es nicht mehr nur einfache, vielmehr doppelte Dualität, die in jedem ihrer Puncte ideell und reell zugleich ist, denn der praktische Gedanke soll That, also Angeschautes werden, und in der objectiv gewordenen That ist ihr Gedanke gesetzt. Indem aber das Subject in freier Selbstbestimmung sich zum Object macht, tritt das Moment der Bewußtlosigkeit des Anschauens doch wieder auf. Denn die Selbstbestimmung als solche ist allerdings unbedingt und vom Bewußtsein begleitet, allein daß sie empirisch gerade so und nicht anders sich bestimmt, ist objectiv vermittelt. In dieser Bedingtheit ist mithin die Selbstbestimmung unfrei. Und doch ist, was als ihre Passivität erscheint, ihre eigene That weil sie von dem Objectiven nur dasjenige zur Bedingung für sich macht, was ihr entspricht. Und nicht nur Dinge haben diese Bedeutung, sondern eben so sehr andere Intelligenzen, in denen das Subject

sich selbst anerkennt (S. 341 — 43), weil sie, wie es selbst, von allen Beschränktheiten abstrahiren können, denn durch ihr Handeln realisiren sie sich und erzeugen Objectivität. Daß nun das Wollen eine solche Einheit des Sub= und Objectiven ausmacht, ist nach Schelling nur durch eine prästabilirte Harmonie denkbar, welche die der absoluten Intelligenz ist und welche, als solche, das wollende und handelnde Subject selbst, da es sie mit hervorbringt, niemals in seine Gewalt bekommt.

In Bezug nun auf die Individualität der Selbstbestimmung geht Schelling so weit, daß er den Grad der Freiheit selbst von ihrer unmittelbaren Nothwendigkelt abhängig macht — eine Lehre, die alle Moralität vernichten würde, weil diese vom Sollen auf das Können den Schluß zu machen hat. Ich kann frei sein, weil ich es sein soll, aber nicht, ich bin frei, weil ich es bin. Es hängt diese Verirrung mit der damaligen Vergötterung der Genialität zusammen. S. 350: „Erst durch diese Beschränkung meiner freien Thätigkeit auf ein bestimmtes Object werde ich meiner bewußt, also auch frei, mithin muß, ehe ich frei d. h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit schon eingeschränkt und gewisse Handlungen müssen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht sein. Dahin gehört z. B. das,

was man Talent oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künsten oder Wissenschaften, sondern auch Genie zu Handlungen. Es ist hart, ist aber deswegen um nichts weniger wahr, daß, so wie unzählige Menschen zu den höchsten Functionen des Geistes ursprünglich untüchtig sind, eben so unzählige nie im Stande sein werden, mit der Freiheit und Erhebung des Geistes, selbst über das Gesetz, zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann. Dies eben, daß freie Handlungen sogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, ist es, was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder Mißgunst der Natur, bald das Verhängniß des Schicksals anzuklagen oder zu erheben."

In Bezug aber auf die Identität des Sub- und Objectiven, welche das Handeln voraussetzt, sagt Schelling zwar, daß sie als That der Intelligenz selbst gedacht werden müsse, so wie er auch die Existenz anderer Intelligenzen als nothwendig postulirt, damit das einzelne Subject zum Bewußtsein seines Wollens, zum Bewußtsein der als Object producirten Freiheit komme, allein er will ausdrücklich keinen Theismus zur Erklärung jener Identität angenommen wissen. Demnach sollte man fast der ganzen vorhin angegebenen Deduction zu-

folge, das Eingeständniß der moralischen Weltordnung erwarten. Allein diese verwirft Schelling, weil sie nur so lange existire, als alle Einzelnen sie wollen. Wirklich ist seine Theorie der Geschichte eine höhere, als die Fichte'sche. Innerhalb der systematischen Entwicklung beschreibt er die absolute Synthesis der Geschichte in einer wichtigen Stelle S. 433 folgendermaaßen: „Wenn nun jenes Höhere nichts anders ist, als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem Objectiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subject noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität sein, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplicität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven oder Anschauen-

8*

den, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven. — Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes absolut-Identische, das schon im ersten Act des Bewußtseins sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es ist das absolut Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens sein kann. — Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objectiven und Subjectiven im freien Handeln nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht." So wichtig muß Schelling damals dieser Begriff gewesen sein, daß er in der Vorrede S. XIV. ausdrücklich warnt, sich jenes absolut Identische als ein substantielles oder persönliches Wesen vorzustellen, weil dies „um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstractum zu setzen, welche Mei-

nung man dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständniß aufbürden konnte."

Die besondere Ausführung, welche Schelling dem Begriff des Handelns gegeben hat, verfolgt den Dualismus des Bewußtlosen und Bewußten vom Individuum an bis zur Weltgeschichte hin. Im Einzelnen ist das Objective, was ihn zum Handeln bestimmt, ohne selbst Bewußtsein zu sein, die Causalität der Natur, der Naturtrieb als der Zwang seiner Organisation, der überhaupt als Schmerz genommen werden kann. Ihm ist das Subjective entgegengesetzt, welches alle gegebene Beschränkung von sich abthun und als reine Intelligenz das Sittengesetz, wie es für alle Intelligenzen ist, zur Nothwendigkeit seines Wollens machen muß. Allein die Wirklichkeit des Willens ist dadurch bedingt, daß das Ich zwei gleich mögliche Handlungen vor sich zu haben und sich für die eine oder die andere (oder für keine von beiden) zu entscheiden vermag. Dieser Act, durch den allein das Subject gewiß wird, daß es weder durch die Causalität der Natur, noch durch das Sittengesetz gezwungen werden kann, ist die Willkür. — Das Seinsollen des Gesetzes muß übrigens von dem Seinsollen des in jedem Moment des Handelns sich ändernden Ideals unterschieden werden, welches

nichts anderes ist, als das Schema, wie etwas sein soll.

Es ist mithin offenbar, daß der Einzelne das Sittengesetz verletzen könne und die weitere Aufgabe ist daher, einen Mechanismus unter den Intelligenzen hervorzubringen, der mit der unerbittlichen Nothwendigkeit der Natur eine solche Verletzung, sobald sie geschehen, wieder vernichte. Diese zweite Natur ist die Rechtsverfassung. Die anfängliche Errichtung solcher Verfassungen wird immer ein halb unbewußtes Werk der Gewaltthätigkeit sein, um nur unter den Conflicten der verschiedenen Willen irgend eine Ordnung zu stiften. Die höhere Organisation der Verfassung muß sich, wie alle Organisation der Natur, auf drei von einander unabhängigen Kräften gründen. Es ist aber sehr schwer, daß der vollkommene Staat sich realisire, weil die executive Gewalt, um seine Selbstständigkeit zu sichern, die Entwicklung der legislativen Gewalt retardiren wird u. s. w. Wir brauchen hier nicht auf das Nähere uns einzulassen, weil Schelling hier nur mit kurzen Zügen die Hauptmomente der Kant'schen Theorie des Staats wiederholt, die einen Bund der Staaten und einen Völkerareopag als Garantie für die Existenz der Rechtsverfassung fordert.

Der einzelne Mensch, wie der einzelne Staat,

kann nur in einem in's Unendliche gehenden Progreß die Freiheit realisiren. Dieser Progreß als der der Gattung gedacht ist die Geschichte, denn ein bloßes Aggregat von Handlungen ist so wenig Geschichte, als ein Verlauf bloßer Naturprocesse ohne Progressivität. In ihr vereinigt sich, was sonst getrennt ist, die selbstbewußte Absicht der Willkür des Einzelnen und die unbewußte Gesetzmäßigkeit des Ganzen. Das Problem der Geschichte besteht eigentlich darin, zu zeigen, wie das Wollen des Einzelnen durch den Zusammenhang der Totalität zu einer ganz andern Bedeutung verkehrt wird, als er für sich hineingelegt hatte. Jede Handlung ist objectiv ein Product alles bis dahin Geschehenen; die ganze Vergangenheit als ihre Bedingung ist in ihr als Resultat gesetzt. Subjectiv aber, nach vorwärts, ist sie ein Product des freien Willens. Daß nun bei einer solchen Stellung des Ob- und Subjectiven nicht mehr Widersprüche, als in der That geschieht, sich erzeugen, ist nur aus einer absoluten Synthesis erklärbar, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind. S. 430: „Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünfti-

ges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne und selbst wider ihren Willen, dnrch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum Voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollen." Wird deshalb, meint Schelling S. 435, nur das objective Moment in der Geschichte, die unbewußte Zweckmäßigkeit, festgehalten, so entsteht der Fatalismus; wird das subjective Moment, die selbstbewußte Willkür der Entschließung, fixirt, so entsteht der Atheismus, und nur die Anerkenntniß der Einheit beider Bestimmungen ist Religion und faßt die Geschichte als das System der Vorsehung.

Man hat daher für den Maaßstab der Progressivität der Geschichte nur die Reflexion auf die immer größere Ausbildung der Rechtsverfassung, denn der Zustand der Moralität so wie der

der Künste und Wissenschaften kann für die Gattung kein Kriterium sein und verträgt sich mit dem größten öffentlichen Unrecht, obwohl S. 422 die absolute Verwirklichung der wahren Rechtsverfassung nur ein ewiger Glaubensartikel der wirkenden und handelnden Menschen bleiben wird. Schelling hält für den Begriff der Geschichte die Nothwendigkeit fest, daß ihr Proceß Progreß, eine Succession von Handlungen, sein muß, denn ohne eine solche würde der Begriff der Geschichte gar nicht mehr statuirt werden können. Die Freiheit würde alsdann nicht mehr erscheinen, sondern sein, d. h. der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven müßte nicht blos in beständigem Werden entstehen und vergehen, vielmehr an und für sich aufgehoben sein. So lange aber Geschichte existirt, so lange producirt sich auch die Identität des Bewußten und Bewußtlosen. Der Mensch aber ist, weil die Identität in den Gegensatz sich auseinanderschlägt, nicht blos passiver Spieler, sondern Mitdichter des Weltdrama's. Diesen Gedanken spricht Schelling sehr schön so aus S. 436: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist,

der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke — disjecti membra poetae — die einzelnen Schauspieler sind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht, unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besondern Rolle, die wir spielen." — S. 438: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also kann man in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend."

Dieser Begriff der Geschichte als einer nie ganz geschehenen Offenbarung des Absoluten zeigt uns schon den Keim der Theorie des theogonischen Processes, den Schelling in späteren

Jahren annahm. Gegen den Fatalismus des abstracten Theismus hatte er damit eben so Recht, als gegen die Apotheose des Zufalls im Atheismus. Der objective Zusammenhang des Geschehens scheint Gott eben so auszuschließen, als die Freiheit des einzelnen Subjects. Aber Gott ist eben keine dieser Einseitigkeiten, sondern ihre absolute Synthesis, ihre ewige Identität, der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden. Schelling wollte nun aus diesen Begriffen die Gliederung der Geschichte ableiten und meinte, der Gegensatz, der in ihr sich entwickle, sei der von Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen die Natnr als Uebergang von dem Einen zum Andern in der Mitte stehe. Wir wollen uns zunächst die so wichtig gewordenen Worte Schelling's selbst vorführen. S. 439:

„Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht

hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist."

Bleiben wir einen Augenblick hierbei stehen. Schelling bestimmt den Charakter der Periode sogleich negativ; er spricht von Zerstören, von Untergang, sagt aber nicht, wie das Herrlichste zur Existenz kommen konnte. Wenn „der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt" genannt wird, so muß man fragen, welche Völker, welche Culturen Schelling dazu rechnet, denn die Chinesen und Inder, welche doch sowohl zur alten Welt, als zu ihrem Glanz und zu ihren Wundern gehörten, sind nicht untergegangen. Von einem Sturz großer Reiche, „von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben" wissen wir auch nichts; aus den Ruinen aber schließen wir auf die Größe solcher Reiche eigentlich nur bei den Aegyptiern, denn die flüchtigen Eroberungen nomadischer Völker haben nie Denkmale hinterlassen; an die Ruinen der Amerikanischen Völker, an die Trümmer von Palenque und Tehuetlapallan, die meilenweit den Boden bedecken und uns in der That die Aufgabe stellen, aus ihnen auf den Sturz großer Reiche zu schließen, konnte Schelling damals noch nicht denken. So ist denn auch der „Untergang der edelsten Menschheit", in dieser ersten Periode unbegreiflich, denn als die des Anfanges kann sie nicht

schon den Superlativ enthalten. Was wir von dieser Menschheit der alten Meder, Perser, Inder, Aegyptier, Phönizier u. s. w. in der That wissen, ist nicht so beschaffen, daß wir die „Wiederkehr" ihrer Geschichte uns zum „Wunsch" machen könnten, d. h. Schelling hat hier sich in das Dämmrige verloren; er hat statt bestimmter Begriffe sich die Fiction eines vollendeten Anfangs untergeschoben, mit dessen gerühmter Herrlichkeit der Untergang durch eine „völlig blinde Macht" seltsam genug contrastirt. Wir werden weiterhin sehen, wie diese Fiction zu einer Verderbniß der wahren Geschichtsauffassung ausartete.

Dem Schicksal setzt nun Schelling die Natur entgegen. In der zweiten Periode soll, was in der ersten als blinde Nacht erschien, „wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt" erscheinen, das „allmälig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen Römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verband, und was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos und

selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des Römischen Reichs weder eine tragische noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war."

Diese ganze Contrastirung der Natur gegen das Schicksal ist falsch. Dem Schicksal als der bewußtlosen Nothwendigkeit ist die Natur als Organ immanent, aber der Gegensatz desselben ist eben deshalb, weil der Begriff der Natur mit seinem Begriff zusammenfällt, die Prädestination der Geschicke durch ein absolutes, selbstbewußtes Subject, wie dies auch factisch so erscheint, daß dem natürlichen Fatalismus der ethnischen Völker der spirituelle Prädestinationsfatalismus der monotheistischen gegenübersteht. Die Römische Republik war es aber gar nicht, welche mit der Willkür der Eroberung und Unterjochung eine wechselseitige Berührung der Culturen zuerst bewirkte, sondern die ersten Eroberer im welthistorischen Sinn waren die Perser und die erste Vermittelung der Culturen des Occidents

und Orients unternahm Alexander, der auch darin groß war, ein Bewußtsein über diese Verschmelzung zu haben und dasselbe den Diadochen zu vererben. Wie nun Begebenheiten, welche schließlich den universellen Staat zum Resultat haben sollen, bloße „Naturerfolge" genannt werden können, ist unbegreiflich; hätte Schelling aber unter diesem Wort den Zwang des Causalnexus verstanden, so würde ein solcher Mechanismus doch aller Geschichte, auch der ersten und letzten Periode, angehören. Es ist daher auch völlig grundlos, wenn der Untergang des Römischen Reichs lediglich als nach Naturgesetzen erfolgt angesehen wird, denn im allgemeinen Sinne kann der Untergang eines jeden Staates und Volkes als ein „an die Natur entrichteter Tribut" betrachtet werden, insofern ein Volk ein Individuum ist und im Verlauf seiner Geschichte einen Culminationspunct erreichen kann, mit dessen Ueberschreiten es in sich zerfällt. Allein der Untergang Roms war in der That tragisch und zwar durch die Moralität. Man darf nur den Tacitus lesen, um sich zu überzeugen, wie in dem Verlust des öffentlichen politischen Lebens, in dem Verschwinden der alten Sitte und Pietät, in dem Haß des genußsüchtigen Lasters gegen die Tugend gerade die Moralität die einzige dem Geist noch übrige Form war, sich für sich eine Haltung zu

schaffen, welche durch den Zustand der öffentlichen Thatsachen gar nicht bedingt war. Allein eben eine solche Haltung brachte die Gefahr des Todes und dies war tragisch. Wenn eine Arria dem Pätus den Dolch zum unschmerzlichen Tode reichte, so ist dies eine Tragödie, welcher die Komödie der Unsittlichkeit gegenübersteht, die, sich selbst zu tödten, nicht den Muth hatte, wie ein Nero, eine Messalina beim Herannahen ihrer Verfolger von ihrer Umgebung den Tod erbettelten. Die Arria ermordete sich, weil sie die Schuld der Tugend trug — nicht, wie eine Lucretia, die mit ihrem Tode, nachdem sie geschändet worden, zur Rache spornte. Ja, man kann mit Fug sagen, der Stoicismus war die tragische Philosophie dieser Zeit, in welcher nicht die Natur, sondern die vollkommenste Willkür, also das der Natur Entgegengesetzteste, herrschte.

„Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. — Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wann diese Periode sein wird, dann wird

auch Gott sein." Die Vorsehung ist aber nicht die Einheit von Schicksal und Natur, sondern von Schicksal und Prädestination, von Nothwendigkeit und Freiheit, vom Zorn des Verhängnisses und der Gnade der Erlösung, von Müssen und Wollen, von Werden und Wissen oder welche andere Ausdrücke man noch für die in ihrem Begriff aufgehobenen Gegensätze statuiren will. Soll aber diese Einheit nicht ein leeres Wort bleiben, soll die feierliche Erhabenheit einer Ankündigung des Seins Gottes nicht Langeweile erregen, so bedarf es einer näheren Bestimmung, die Schelling nicht gibt. Während er aber dieser höchsten Periode nur erst prophetisch entgegenschauet, ist sie längst mit dem Christenthum in die Welt getreten. Die Menschheit weiß jetzt, was der Zweck Gottes ist und weiß zugleich diesen Zweck als ihren eigenen. Dieser Zweck ist die vernünftige Freiheit des Geistes in allen möglichen Formen. Mithin ist offenbar, was auf früheren Stufen ein Mysterium war. Christus wußte seine Geschichte eben sowohl als eine objectiv vermittelte Nothwendigkeit, wie als ein subjectives Werk seiner Freiheit. Kein ihm unbegreifliches Fatum besiegte ihn, aber eben so wenig hielt er seine Geschichte für die bloße Reproduction einer göttlichen Vorherbestimmung, sondern erinnerte, daß er sein Leben lasse von

ihm selber, wie der Vater ihm gegeben habe, es zu haben in ihm selber. Seit diesem Augenblick ist die Periode der Vorsehung zur Macht über die fatalistischen Formen der Geschichtsauffassung geworden.

Schelling hätte nun von dem System der praktischen Philosophie sogleich zur Entwicklung der ästhetischen Production übergehen können, wenn er den Begriff der Teleologie schon am Schluß der theoretischen Selbstanschauung im Uebergang zur praktischen abgehandelt hätte. Allein obwohl er hier bereits den Begriff der Organisation auseinandersetzte, so begnügte er sich doch dafür mit der Kategorie der Wechselwirkung. Und eben so sprach er in der praktischen Philosophie zwar unwillkürlich einigemal von der Zweckmäßigkeit, begnügte sich aber sonst mit dem Ausdruck Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Er dachte sich die Sache nämlich so. In der Geschichte existirt die Identität des Objectiven und Subjectiven auf objective d. h. bewußtlose Weise. Sehr schön sagte Schelling, daß jedes Menschenleben in seiner Geschichte ein Beweis vom Dasein Gottes sei, allein nur an sich sollte dies der Fall sein, denn käme es zur Periode der Vorsehung, würde Gott sein, so würde ja nach Schelling die Geschichte sich aufheben. Er fragte also, wie gelangt das Selbstbewußtsein dazu, sich als objectiv existirend anzuschauen?

Antwort: durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, denn in ihm liegt das Identische der Idealität und Realität. Da nun Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft den Unterschied der natürlichen und ästhetischen Zweckmäßigkeit schon ausführlich entwickelt hatte, so war dies vielleicht der Grund, weshalb Schelling sich hier mit einer kurzen Deduction zufriedenstellte. Die Natur ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein, folglich muß diejenige Thätigkeit die höchste sein, in welcher die Identität des Bewußten mit dem Bewußtlosen im Ich mit dem Bewußtsein dieser Identität gesetzt ist. In dieser Thätigkeit ist mithin nicht blos das Product, vielmehr auch die Production zweckmäßig, ohne doch das Unbewußte und Absichtslose auszuschließen. Schelling machte hier über Fichte, der den Begriff des Aesthetischen erst indirect auf die Kunst, direct noch auf den Gegensatz von Lust und Unlust bezog, einen entschiedenen Fortschritt.

Nämlich die künstlerische Production geht von dem Widerspruch des Triebes aus, der auf ursprüngliche, auf unmittelbare Weise das Wesen des Subjects als Genialität bestimmt. Wenn Schelling oben, wie wir sahen, Genie selbst zur Tugend forderte, so will er es hier S. 458 ausdrücklich auf die Kunstproduction als Bedingung derselben eingeschränkt wis-

sen. Das Bewußtlose im Künstler ist die productive Macht in ihm, die seiner eigenen Reflexion als etwas Höheres erscheint, das ihn mit seinen Gaben überrascht und beglückt. Er hat keine Gewalt darüber, sondern muß sich ihm unterwerfen (pati deum, Inspiration u. s. f.) und empfindet daher über die Gunst, das Schöne hervorbringen zu können, selber Rührung. Das schmerzliche Gefühl des Widerspruchs, das den Künstler zur Arbeit treibt, lös't sich durch das Schaffen des Products in beseligende Heiterkeit auf.

Diese Tiefe der absichtslosen Unendlichkeit, welche im Kunstproduct sich offenbart, ist die eigentliche Poesie, das Erfinderische. Allein zur Poesie muß die Kunst, d. h. die Uebung, der Fleiß der technischen Ausbildung als die gleich sehr nothwendige Virtuosität der Formseite hinzutreten und Schelling erklärt S. 462 mit Recht, daß eher der Mangel an Erfindung als der Mangel an aller mechanischen Bildung für das Kunstwerk entbehrt werden könne.

So weit ist die Deduction vortrefflich, Schelling vereinigte, was Kant in der Kritik der Urtheilskraft und Schiller in seinen Abhandlungen über die Kunst, denen die der Schlegel sich anschlossen, gesagt hatten und nur auf einem Mißverstande beruht es, wenn Schiller in einem Brief an Göthe 1801 vom 27.

März (s. auch Schwab's Leben Schillers S. 678 ff.) sich in der Weise ausläßt, als ob der Transcendentalidealismus die Abhängigkeit des künstlerischen Producirens von dem Bewußtlosen im Künstler nicht genugsam erkannt hätte. Wenn Schiller sagt: „Das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt, macht den poetischen Künstler aus," so ist das wirklich ganz genau Schelling's Meinung. Aber Schelling verirrte sich in anderer Weise. Er fand in der Kunst die Realität der Harmonie, die für die Geschichte und Natur eine bloße Voraussetzung sein soll. Sie ist S. 460: „die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte."

Diese Vergötterung der Kunst trieb ihn dazu S. 473, das Dichtungsvermögen, die Einbildungskraft und die idealische Welt der Kunst als die höchste Potenz der productiven Anschauung zu setzen. Die Werke der Kunst sind durch die Schönheit für Alle, die der Wissenschaft nur für wenige. Wo die Kunst bereits ist, will die Wissenschaft erst hin. Das künstlerische Genie ist unzweifelhaft, in der Wissenschaft aber kann auch Vieles durch Fleiß gewonnen werden. So soll denn die Kunst S. 475 Organ und Document der

Philosophie sein, die Natur aber für den Künstler dieselbe Bedeutung, wie für den Philosophen haben, nur der unvollkommene Widerschein einer Welt zu sein, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt." „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der, wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur, wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten."

Höchst merkwürdig muß es uns, die wir nun auch die letzten Werke Schelling's übersehen, erscheinen, wenn er am Schluß seiner ganzen Abhandlung auf die Mythologie als diejenige Production des Geistes verfiel, welche zwischen der Poesie und Wissenschaft das Mittelglied ausmachen solle. Denn die Poesie habe die Wissenschaften hervorgebracht und in sie als den allgemeinen Ocean müßten sie wieder zurückströmen. Er habe auch schon, versichert er S. 477, seit mehren Jahren eine Abhandlung über Mythologie fertig, welche jenen Gedanken weiter ausführen und nächstens erscheinen solle. „Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung

des einzelnen Dichters, sondern eines neuen nur Einen Dichters gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist."

Dies Wie zu bestimmen, wäre aber gerade die Aufgabe gewesen. Schelling konnte zu diesem Paradoxon nur durch das Ignoriren der Religion gelangen, deren Verhältniß zur Kunst einerseits, zur Wissenschaft andererseits er ganz außer Acht läßt. Er konnte zu ihm nur durch das Uebersehen der Absolutheit der Form gelangen, welche der Wissenschaft so gut möglich ist, als der Kunst, obwohl diese Absolutheit nicht nach der Popularität unmittelbar ansprechender Verständlichkeit zu messen ist, wie Schelling es thut und daher der Wissenschaft die Vollendung nur als eine stets zu erstrebende zuschreibt. Endlich aber gelangte Schelling zu jenem Paradoxon nur durch den Mangel an Kritik, mit welchem er durch die Poesie als Organ für die Wissenschaft wollte leisten lassen, was dieser, in's Unendliche hin versagt, nur als Ziel vorschweben soll. Die Wissenschaft kann jedoch ihren Begriff nur realisiren, wenn sie die Eigenthümlichkeit ihrer Form auf das Strengste durchzuführen bestrebt ist. Nur

dialektisch, nicht poetisirend kann sie auf ihrem Gebiet Kunstwerke erzeugen.

Hätten wir uns nicht vorgesetzt, uns hier ganz auf Schelling zu beschränken und eine getreue Revision seines Werdeganges, ohne rechts und links zu sehen, vorzunehmen, so würden wir hier auf die romantische Schule einzugehen haben, welche nämlich in Fr. Schlegel's Gespräch über die Poesie und in dem Athenäum die verworrene Vorstellung einer neuen Mythologie aus allen Kräften nährte. Man muß sich dabei zurückrufen, wie die Klopstocksche Schule die Nordische Mythologie und die Lavater-Zinzendorfische eine biblische der antiken als Darstellungsvehikel entgegenzustellen versucht hatten; zurückrufen, wie damals viele Protestanten ihren Cultus zu nüchtern fanden und ihn durch Erfindung einer neuen Mythologie zu beleben suchten. Der Katholicismus der Römischen Kirche hatte wenigstens eine mannigfaltige Symbolik und einen Heiligenolymp, und nun bildete man sich ein, für den Protestantismus etwas Aehnliches erzeugen zu können. Da dies unmöglich und selbst der Polytheismus des Geniencultus der neuesten Zeit ein gar zu dürftiges Surrogat gegen den Cultus des Geistes im Geiste ist, so wurden natürlich, wie die Geschichte uns gelehrt hat, nicht

Wenige aus der damaligen Periode mit ihrem Nebeln und Schwebeln zuletzt wirklich dem Katholicismus als Convertiten zugeführt.

Wie das Erscheinen des Systems des transcendentalen Idealismus gerade in die Mitte zwischen dem alten und neuen Jahrhundert fiel, so macht es auch für Schelling eine Grenzscheide in der Form seines Producirens. Das Streben nach systematischer Umfassung nicht nur, sondern auch nach Durchführung bis in das Einzelne hin fing an, von hier ab zu verschwinden und der aphoristische Erguß hervorzutreten. Die Propaganda des Systems begann. Schelling gab die:

Zeitschrift für speculative Physik, 2 Bde. 1800 — 1801. Jena u. Leipzig. 8.

heraus. Es ist interessant zu bemerken, daß er die Speculation auf die Physik beschränkte, weil nämlich die Speculation überhaupt in seinem Sinne durch andere damalige Journale, vorzüglich durch das Athenäum der Schlegel, vertreten ward, die Politik und Religion aber ihm damals noch seitab lagen und in der Weise, wie die Kantische Schule dieselben

betrieb, ungefähr genügten. Schelling setzte sich von vorn herein mit seiner Zeitschrift der allgemeinen Jenaischen von Schütz und Hufland redigirten Literaturzeitung entgegen, welche über seine Naturphilosophie erst eine schlechte Recension gegeben hatte und, um dies gut zu machen, noch eine schlechte folgen ließ, als ob zwei schlechte eine gute ersetzen könnten. Eine Kritik der Schelling'schen Schriften durch Steffens ward abgelehnt und Schelling ließ nun dieselbe in seinem Journal abdrucken mit einem:

Anhang, betreffend zwei naturphilosophische Recensionen und die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung. Bd. I. Heft 1. S. 50—99.

Er griff darin das Unwesen, worin Journal-Redactionen oft versinken, auf das Heftigste und Offenste an. Fichte hatte die Kühnheit solcher Angriffe eingeführt. Schelling hatte zwar nicht das Geharnischte Fichte's, der in seiner Polemik die schönsten rhetorischen Kunstwerke schuf und in geschlossenen Phalangen seinem Gegner auf den Leib rückte; er sprudelte mehr seinen Zorn, seine Empörung aus, bald dies bald jenes aufgreifend, allein, hiervon abgesehen, war er hinreißend in der treffenden Gewalt des Wortes, in der Fülle richtiger Einsicht. Jener Anhang dürfte noch jetzt zur Beherzigung mit größtem

Nutzen von solchen Redactionen gelesen werden, welche sich nicht entschließen können, ein Blatt, nachdem das Siechthum des Todes darin eingeschlichen, im rechten Augenblick sterben zu lassen, einen Tact, den Schelling immer gehabt hat. Er bekämpfte die quietistische Maxime der Redactionen, sich nicht in Streitigkeiten einzulassen, denn der Streit ist nothwendig und nichts anderes, als die Erscheinung des Fortschritts und des Interesse's daran. Daß derselbe würdig geführt werde, versteht sich von selbst. Er bekämpfte die Tendenz der schlechten Parteilosigkeit, die von der wahrhaften Unparteilichkeit d. h. von der durch objective Gründe bestimmten Gewißheit der Wahrheit unendlich verschieden ist. Er wollte nichts wissen von dem Schutz der Mittelmäßigkeit, welche sich durch das Vehikel journalistischen Ausposaunens das elende Dasein fristet; nichts wissen von dem Aberglauben an die Auctorität, vornämlich der Redactoren selbst. Er geißelte den Mordversuch, den Redactionen auf bedeutende, ihnen aber unangenehme Productionen durch ein Ignoriren derselben machen, geißelte die Versunkenheit literarischer Coterieen in Anekdotenjagd und Klätscherei; zeigte die Lächerlichkeit der beliebten Entschuldigung von Unterlassungssünden durch Mangel an Platz und wollte in wissenschaft-

lichen Dingen das träge Wort nicht wieder hören, daß man das Urtheil der Zeit überlassen müsse. S. 76: „Was ist denn die Zeit ohne uns und euch, die wir uns in ihr bewegen? Freilich, wird es die Zeit thun, aber nicht die Zeit selbst, sondern Menschen in ihr, die nicht denken oder denken werden, wie ihr denkt." — Vor Allem aber, und mit größtem Recht, griff er das Unwesen der Anonymität an. Wie würde sich das Publicum verwundern, erführe es, von welch gemeinen, feilen, unwissenden, namenlosen Scriblern die Kritiken oft herrühren! Die Redaction hatte ihm die Versicherung gegeben, die eine der schlechten Recensionen über ihn rühre von einem Manne her, der Meisterwerke in der Mathematik geschaffen! Wie Schade, ihn nicht zu kennen! S. 58: „Dieser colossalische Mathematiker mag nur, wie der Elephant des Königs Pyrrhus, seinen Rüssel plötzlich hinter dem Vorhang der Anonymität hervor über mich ausstrecken, ohne zu erwarten, daß ich mehr als Fabricius davor erschrecken werde."

Dies Unwesen der Anonymität ist glücklicherweise, mit trauriger Ausnahme des politischen Gebiets, bei uns im Abnehmen begriffen. Die Berliner wie die Halle'schen Jahrbücher haben die Pflicht der Nennung des Namens zur Regel gemacht, während sie damals die Ausnahme bildete.

Schelling war im Innersten von dem siegesstolzen Vorgefühl durchdrungen, an seine Arbeiten eine Revolution in der Wissenschaft, eine Palingenesie derselben geknüpft zu sehen. Dies Vorgefühl schmetterte aus seinen polemischen Trompetenklängen heraus. Das neue Jahrhundert brauste durch seine Adern und die Kantianer, welche die Weisheit ihres Meisters gemach in Thorheit verkehrt hatten, erschienen ihm nur werth, in den Staub getreten zu werden, als wohin sie gehörten. Nachdem er den Ekel überwunden, in diese „Grundsuppe der Gemeinheit" hinuntergestiegen zu sein, war sein Gefühl, aus solchem Abgrund der Plattheit und Schlechtigkeit zurückkehrend, nicht unähnlich dem, womit man bei Dante die Verse liest:

E poi uscimmo, a riveder le stelle.

Die wissenschaftliche Arbeit, mit welcher Schelling in seinem Journal auftrat, war eine:

Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorieen der Physik. I. 1. S. 100 — 136; I. 2. S. 3 — 87.

Dieser Aufsatz enthält eine Wiederholung der Auseinandersetzung, welche Schelling im System des

transscendentalen Idealismus von dem Zusammenhang der verschiedenen Raum-Dimensionen mit den verschiedenen Momenten des physikalischen Processes gegeben hatte. Er wiederholte, daß er unter Construction nicht blos eine logische, sondern synthetische Darstellung oder eine solche verstehe, welche reale Kräfte im Auge habe, wie er es früher bezeichnete, welche die Thätigkeit der Natur darstelle. Daß Schelling von dem logischen Formalismus, der die Wahrheit von der Gewißheit, den Inhalt von der Form trennt, nichts wissen wollte, war nun schon ganz gut, daß er aber glaubte, die Construction als solche habe Beweiskraft, war ein Irrthum, denn die Construction beruhete freilich auf derjenigen Form des disjunctiven Urtheils, welche den Gegensatz des Besonderen in der Identität des Allgemeinen aufhebt, das weder positiv noch negativ, vielmehr positiv und negativ oder, wie Schelling es ausdrückte, deren Indifferenz ist. Allein die Bestimmungen selbst, von denen ausgegangen ward und die sich als unerläßliche Bedingungen ergaben, wenn etwas erklärt werden sollte, diese Bestimmungen blieben eben Voraussetzungen, welche nicht an und für sich, nur durch ihren Erfolg sich rechtfertigten. Schelling argumentirte ganz richtig, daß eine Kraft, ohne durch eine andere Kraft gehemmt zu sein, in

das Gestaltlose nach allen Richtungen sich ausbreiten würde, und daß man eben daher der Continuität einer ursprünglichen positiven Kraft die Einschränkung einer negativen, jedoch in ihrem Negiren stets aufgehobenen, aus ihrem Verendlichen stets in die Unendlichkeit wieder zurückgeführten Kraft entgegensetzen müsse, allein die Begriffe der Kraft, des Seins, der Continuität, der Passivität und Activität, der Position und Negation, der Endlichkeit und Unendlichkeit, des Processes und Progresses u. s. w., alle diese Begriffe selbst entwickelte er nur beiläufig, nur als transcendentalen Schematismus, und doch hing von ihnen Alles ab. Dieser Mangel an Kritik der dialektischen Kategorieen wurde in seiner Schule gerade umgekehrt so bemerklich, wie in der Hegelschen zuweilen die Fertigkeit derselben. Schellingianer glaubten bewiesen zu haben, wenn sie vom Construiren sprachen und nach These, Antithese und Synthese schematisirten, und Hegelianer glaubten bewiesen zu haben, wenn sie vom Manifestiren des Begriffs sprachen, und nach den Momenten des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ebenfalls schematisirten. Im Formalismus hat keine Schule der andern einen Vorwurf zu machen; jede hat ihn gleich weit getrieben, und auch von der ächten Methode ist ein Zerrbild möglich.

Die einzige Aufgabe der Naturphilosophie, meinte Schelling, sei, die Materie zu construiren. Er that dies hier, wie früherhin, aus einem dynamischen Dualismus, nur daß er bei der negativen Kraft den Begriff derselben als einer in die Ferne wirkenden noch mehr hervorhob, weil die actio in distans die augenscheinlichste Widerlegung der nur mechanischen Causalität in der endlichen Form des Druckes und Stoßes ist, wie er in der Vorrede zur Weltseele gesagt hatte: „eine Kraft ist da, wo sie wirkt. Die Materie potenzirt nun nach ihm die Längenrichtung zum Magnetismus, die Flächenrichtung zur Elektricität, die Richtung in die Tiefe zum chemischen Proceß und wie die Dimensionen Bestimmungen doch nur des Einen Raumes ausmachen, so auch sind alle diese Kräfte nur verschiedene, in einander übergehende Aeußerungen Einer Kraft, bei welchem an sich ganz richtigen Gedanken Schelling sich durch die damals beliebte, von Baader angeregte Triangularisirung des Wissens verleiten ließ, den Magnetismus, was noch ganz unschuldig war, als Verticallinie, die Elektricität als Winkel, den Chemismus als Triangel (Heft 2. S. 79) darzustellen; — eine Spielerei, mit der auch Hegel noch zu kämpfen hatte, wie z. B. die eine der Eintheilungen der Geschichte der Philosophie zeigt. In der eigentlich sach-

lichen Bestimmung finden wir bei Schelling keinen Fortschritt. Die Gewißheit ist erhöhet und spricht sich gegen die Empiriker mit prophetischem Stolz aus; auch fehlt es nicht an weithinleuchtenden, überraschenden Blicken, allein sie sind selten und springen schnell von dem Gegenstande ab; man hofft, eine Untersuchung werde beginnen — aber sie wird schon wieder verlassen. So berührt er Heft 2. S. 53 auf Veranlassung des Turmalins den Thermomagnetismus, dessen bestimmte Entdeckung Seebeck's Ruhm ist, allein er geht rasch mit Aeußerungen darüber hinweg, wie: „Die Kraft eines Magnets scheint bereits nur mit den gewöhnlichen Graden der Temperatur sich zu vertragen." So urgirt er S. 38, daß das Licht innerhalb des Materiellen das Ideelle sei. Es sei Materie, ohne doch wirklich Materie zu sein: „Nach dieser Ansicht klärt es sich auf, wie in einem und demselben Puncte des Raums die Strahlen unzähliger Sterne zu sein scheinen können, ohne daß sie sich ausschlössen, ja wie selbst unter gegebenen Bedingungen das Undurchdringliche für das Licht penetrabel ist; denn das Construiren des Construirens wird wohl durch nichts ausgeschlossen. Ein durchsichtiger Körper ist in jedem Puncte und in jeder Richtung durchsichtig. Wenn also das Licht eine Materie ist, so muß dieser Körper in jedem Punct porös,

d. h. er muß nichts wie Porus, also gar kein Körper sein. Dieser Widerspruch ist sehr handgreiflich, aber warum ist er denn noch von keinem Newtonianer aufgelöst, und warum fährt man, da dies so ist, fort, die Newtonische Meinung beständig zu wiederholen, als blos darum, weil sie einmal angenommen ist." Aber die Untersuchung selbst wird nicht geführt. Das Licht wird sogleich wieder nur optisch als ein Reproduciren des Producirens genommen; darin wird der Anfang dessen gesehen, was auf einer höheren Stufe als Denken zum Ausbruch kommt und sodann wird wieder der chemische Proceß, weil Schelling einmal den Verbrennungsproceß als dessen vollendetste Form ansah, von der Lichtkraft als der durchdringenden abhängig gemacht, obwohl dies natürlich, wie S. 41 zeigt, nicht ohne Gêne, namentlich des elektrischen Funkens wegen, abgeht. Schelling versichert, daß man in den Ausstrahlungen desselben, nach den Beschreibungen, „der genauesten experimentirenden Physiker" nichts als die Beschreibung der positiven und negativen Fläche zu erkennen vermöge.

Uebrigens hatte Schelling das ächt speculative Bewußtsein, daß man sich die Succession der Momente, welche die Natur in ihren Processen durchlaufe, nicht wirklich als in der Zeit ge-

schehend vorstellen müsse, sondern (2, S. 4) „sie seien nur dynamisch, oder, wenn man dies deutlicher findet, metaphysisch in ihr gegründet.“ In der Natur selbst sei alles Eins und ungetrennt und mit der dritten Dimension des Products seien zugleich auch die beiden ersten gesetzt d. h. die Stufenfolge ist die des Begriffs der Idee, was schon die Neuplatoniker einschärften. Schelling, wegen des Construirens, drückt dies noch etwas subjectiv so aus, daß das Auseinanderlegen der einzelnen Momente des Mechanismus der Natur „zum Behuf der Speculation“ gemacht werde.

Am Schlusse des Aufsatzes warf Schelling Rückblicke auf sein ganzes System. Es muß dabei auffallen, daß er der Kunst gänzlich vergißt, von der er doch gesagt hatte, daß in ihr zu Einer Flamme vereinigt brenne, was sonst im Leben und Handeln sich ewig flieht und daß sie Jedem offenbare, was die Wissenschaft ihrer Natur nach nur wenigen gewähren kann. Hier möchte er, weil nur der Physiker hinter die Täuschung des Bewußtseins kommt, allen Menschen zurufen: „Kommet her zur Physik und erkennet das Wahre!“ — „Wenn die Menschen

erst lernen werden, rein theoretisch, blos objectiv, ohne alle Einmischung von Subjectivem, zu denken, so werden sie dies verstehen lernen," nämlich, daß der Idealismus selbst wieder durch die eigene Intention der Natur etwas Erklärbares wird. S. 86: „Alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur." — „Nach unserer Weise zu reden können wir also sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur — die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz." Was er nun hier zuerst ausgesprochen, zu begründen, dazu habe er die Vorbereitungen lange gemacht und dazu sein System des transcendentalen Idealismus gegeben. Letztes Wort: „Sobald ich hoffen kann, daß der Inhalt jenes Werks in die allgemeine Gedankenmasse gedrungen und aufgenommen sei, werde ich mit dem, was ich darauf gründen will, den Anfang machen."

Das Selbstgefühl, welches aus diesem Schluß hervorstrahlt, ergoß sich in den Miscellen des zweiten Hefts S. 122—156 auf mannigfaltige Weise. Schelling beschwerte sich, daß man sich die Zumuthungen und Hypothesen der Atomistiker, die Taschenspielerei ihrer Systeme, gefallen lasse, aber von der

Speculation nichts wissen wolle; er erinnerte, daß ohne rechte Theorie auch rechte Erfahrung unmöglich sei; er wünschte, daß die Ueberhäufung der Wissenschaft mit ziellos gemachten Experimenten und die ungerechte Vernachläßigung so vieler früherhin gemachter herrlicher Experimente ein Ende nehmen möge; er machte einzelne Bemerkungen über Sauerstoff, Magnetismus, Galvanismus, erklärte „mit wahrem Vergnügen,“ daß Reinhold, den er so hoch gehalten, die Tramontane verloren habe, und eine bloße Nullität sei u. s. w. In dem Ton dieser Miscellen kommt die Ironie der romantischen Schule recht zum Vorschein. Schelling ließ sich selbst auf die Poesie derselben ein. Steffens hatte ihm eine Dänische Schauersage erzählt, die er später auch in seinen Mährchen und Sagen nach ihrer ursprünglichen Gestalt drucken ließ, wie ein Prediger von fremden plötzlich gelandeten Menschen gezwungen wird, Nachts in seiner einsam am Meeresstrand gelegenen Kirche eine Trauung zu vollziehen, die schöne Braut aber gleich darauf ermordet, der Prediger in seine Wohnung zurückgeführt wird und Tags darauf Alles ihm als unheimliche Phantasmagorie erscheint. Schelling behandelte diese Geschichte, unter dem Titel die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland, in dem feierlichen Wellen-

schlage der Terzinen, der damals durch Dante's aufkommendes Studium und die Schlegel'schen Nachahmungen sich einschmeichelte. Aber auch in der von Göthe angeregten altdeutschen Manier ließ er sich vernehmen und gab in den Miscellen S. 152—155 eine Schilderung seines Systems, die so beginnt:

„Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen,
Da ich sie kenn von Innen und Außen.
Ist gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräuet mir noch dir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Stickt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen"
u. s. w.

Der Mensch fürchtet sich vor der Natur ohne Noth,

„Weiß nicht daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte"
u. s. w.

Schelling versprach eine Fortsetzung, gab sie aber nicht, doch ist es wichtig, daß er selbst mit

solcher Leichtigkeit im Verse sich bewegt, weil die Phantasie auch in seiner Speculation sich oft statt des Denkens geltend gemacht hat. Der Dichterzug scheint ihn nie verlassen zu haben. Als nach Beendigung seiner Antrittsrede zu Berlin im Herbst 1841 der Beifall der Hörer ihm zurauschte, sagte er, daß er seine Freunde mit einer Dichtung überraschen werde, worin er sich dem Sokrates darin vergleiche, wie sich derselbe einen schon Gestorbenen genannt habe, andeutend, daß er schon durch den Tod als den Befreier von allem Eitlen hindurchgegangen.

Im ersten Heft des zweiten Bandes der Zeitschrift (1801) ließ Schelling eine Abhandlung Eschenmayer's abdrucken: Spontaneität = Weltseele oder über das höchste Princip der Naturphilosophie, worin derselbe nicht undeutlich zu verstehen gab, daß er die Ideen, mit denen Schelling die Naturphilosophie ausstattete, schon vor ihm sogar §. 33 seiner oben angeführten Dissertation, auch gehabt habe und außerdem mehre Einwendungen gegen besondere Bestimmungen Schelling's machte z. B. über dessen Hypothese der einfachen Actionen, über dessen Mißverständniß

der Anwendung der Mathematik in der Physik u. s. w., übrigens mit der größten Hochachtung vor Schelling, mit der höchsten Bewunderung seines Verdienstes. Hierzu ließ nun Schelling S. 111 — 146 einen Anhang drucken, betreffend:

> den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen.

Er suchte darin Eschenmayer zu zeigen, daß sein, Schelling's, Idealismus nicht blos subjectiv, sondern *objectiv* sei, und daß daher die *Wissenschaftslehre* nur eine Seite seines *ganzen* Systems ausmache. Er zeigte Eschenmayer, daß, wenn er dies begriffen, von ihm nicht solche Fragen aufgeworfen werden könnten, wie z. B.

> Hier ist ein Baum, den Jemand vor funfzig Jahren für die Nachkommenschaft gepflanzt hat, wie geht es nun zu, daß ich ihn eben jetzt, wie er ist durch productive Anschauung hervorbringe?

oder:

> Wie glücklich ist der Idealist, daß er die göttlichen Werke des Plato, Sophokles und aller andern großen Geister als die seinigen betrachten kann?

wozu Schelling die boshaft witzige Anmerkung machte, daß der Frager bei dieser Frage nur nicht vergessen

müsse, wie sehr dies Glück durch andere, z. B. seine Werke gemäßigt werde. Er erklärte S. 116, daß der Idealismus der Natur ihm der ursprüngliche, der des Ichs nur der abgeleitete sei, weshalb er das Problem der Naturphilosophie, S. 120, so ausdrücken könne, wie er gethan, aus dem Objectiven das Subjective entstehen zu lassen. Indem Schelling sich bemühete, die Identität des Realen und Idealen in der Erscheinung:

1) als Realismus (Object, Natur)

2) als Idealismus (Subject, Geist)

3) als Idealrealismus (System der Kunst)

so darzustellen, daß die Trennung der Factoren, des Objects und Subjects, nur als eine relative gedacht und deshalb weder der Natur die Idealität, noch dem Selbstbewußtsein die Realität abgesprochen würde, bediente er sich auch hier S. 121 des Ausdrucks, daß das reine Subject = Object, von dem er ausgehe, das zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz 0 sei. Er hatte nämlich in dem Aufsatz über den dynamischen Proceß §. 7 folgende Bestimmung gegeben: „Wenn die Speculation über jene absolute Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten, die wir im Begriff der Natur denken, hinaufsteigt, so haben wir kein anderes Object mehr, als das absolut = Identische, was für die Anschauung durch die bloße Null, oder den

absoluten Mangel an Realität bezeichnet ist. Wir werden in der Folge hören, wie die Natur in allen ihren Erscheinungen das Bestreben, in diese Null zurückzukehren, zeigt, obgleich es ihr nie gelingt, die absolute Identität zu erreichen, indem Alles, was sie erreichen kann, nur relative Identität ist. Wie nun aber aus dieser Unendlichkeit, welche für die Erscheinung = Zero ist, etwas Endliches, d. h. Reelles, habe hervorgehen können, ist blos dadurch zu begreifen, daß wir jenes Zero in seine Factoren (1 — 1) sich trennen lassen, und daß wir diese Trennung als eine unendliche annehmen." Dies zu wissen ist, wichtig, weil wir sogleich sehen werden, wie schnell Schelling von dieser negativen Bestimmung der absoluten Identität loszukommen suchte. Er wurde sich übrigens in der Polemik gegen die ihn betreffende Polemik recht bewußt, wie der Hauptumstand der schiefen Auffassung der Naturphilosophie darin lag, daß in der Production der Anschauung des Objects der Anschauende von seinem Anschauen zu abstrahiren vergaß und mithin das reine Object nicht erreichen konnte.

Gegen die Bedenklichkeiten Eschenmayer's, ob die Erfahrung wohl schon weit genug sei, ein System der Natur möglich zu machen, wandte er ganz richtig ein, daß nur eben die Naturphilo-

sophie beurtheilen lasse, wie weit man in der Erfahrung gekommen, und daß er begierig wäre, zu wissen, wie lange diese Noth noch dauern solle und woran man künftig erkennen werde, daß die Zeit dieser Wissenschaft gekommen. Von einer Wissenschaft, die durch sich selbst bestehe, könne man überhaupt nie sagen, es sei noch nicht Zeit, sie zu erfinden, denn eine solche zu erfinden, sei es immer Zeit. Eben so richtig ist die Vertheidigung Schelling's gegen Eschenmayers nur quantitative Bestimmung der qualitativen Differenzen, z. B. der specifischen Unterschiede der Materie als bloßer Gradunterschiede der Dichtigkeit; allein wir dürfen nicht vergessen, daß Schelling selbst im zweiten Buch seiner Ideen in der dort aufgestellten Theorie des chemischen Processes der Kategorie der Quantität ein zu großes Uebergewicht gegeben und, mit unstreitiger Rücksicht auf Eschenmayers Dissertation, als Princip (Ideen, 2te Ausg. S. 454) der Chemie aufgestellt hatte: „Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen, gradualen Verhältniß ihrer Grundkräfte.“ Jetzt sieht Schelling ganz deutlich das Ungenügende einer solchen Theorie ein und tadelt Eschenmayer S. 132: „daß er in dem Verhältniß der ursprünglichen Kräfte zu einander eine blos quantitative durch das relative Mehr oder Weniger der einen oder der andern Kraft

bestimmbare Verschiedenheit für möglich gehalten hat" und sagt dagegen S. 133: „Ich versuche die qualitativen Bestimmungen der Materie aus einem andern Verhältniß der beiden Kräfte zu einander zu construiren, als demjenigen, durch welches die specifische Schwere determinirt wird." Nichtsdestoweniger versicherte Schelling bald nachher im Abriß seines totalen Systems II. 2, S. 42, daß die Schwerkraft den Grund ihres eigenen Seins enthalte, daß sie die absolute Identität genannt werden könne, daß sie — mittelbar — der Grund aller Realität und nicht nur des Seins, sondern auch der Fortdauer aller Dinge sei u. s. w.

Sehr wichtig ist noch die Art und Weise, wie Schelling sich gegen Eschenmayer über das Construiren aussprach. Die Erfahrung soll für die Construction nicht der terminus a quo, wohl aber der terminus ad quem sein. Wenn die Erfahrung und Vernunft nicht auf das Vollkommenste übereinstimmen, so wird eben nicht die gesetzgebende, vielmehr eine empirische Vernunft construirt haben. Die Construction muß freilich sich selbst vollziehen, ob sie aber richtig vollzogen sei, kann nur der Erfolg zeigen. Es kommt also auf die Richtigkeit der Methode an und bei dieser wieder darauf, daß sie nicht unrichtig oder unvollständig angewendet werde. Der

Empiriker ist immer selbst der construirende, der Naturphilosoph aber läßt die Natur sich selbst construiren. Diese Begriffe sind im Allgemeinen vollkommen wahr. Schelling versichert daher S. 136: „Die construirende (Philosophie), kann nicht irren, und der Naturphilosoph bedarf nur einer sichern Methode, um sie nicht durch seine Einmischung irre zu machen; eine solche Methode ist möglich und soll nächstens ausführlich bekannt gemacht werden.“

Im zweiten und letzten Heft des zweiten Bandes S. 1 — 127 gab nun Schelling die:

Darstellung seines Systems der Philosophie.

Auf sie hat er sich noch selbst in Berlin als authentische Urkunde berufen. Er klagt in der Vorerinnerung, daß er früher, als er selbst wollte, durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft zu dieser Veröffentlichung getrieben werde; daß man den Philosophen, wie auch Fichte erfahren, so wenig Zeit lasse, sich zu entwickeln; daß das zudringliche Volk, welches keine Ahnung der Speculation habe, mit dem blindesten Selbstvertrauen überall sogleich mit- oder

widersprechen wolle, wie ein Reinhold, der eine philosophische Imbecillität, ein schwacher Kopf, ein schlechter Gesell gescholten wird. Er sieht, wie er mit diesem System sich zu den Philosophen voriger und jetziger Zeit und empirischen Physikern ein Verhältniß gibt. Unter Philosophen will er einzig diejenigen verstanden wissen, „welche Grundsätze und Methoden haben, welche nicht blos Anderer Gedanken wiederholen oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauen.'‚ Von den Empirikern aber prophezeiet er: „Sie werden dem bei weitem größeren Theil nach eine Zeitlang noch gegen den Stachel zu lecken suchen; hernach die Ausdrücke, auch wohl die Constructionen der Naturphilosophie allmälig als probable Erklärungen aufnehmen oder unter der Form von Experimenten an den Tag bringen; endlich sogar die gesammte dynamische Physik, als eine nicht unebne Hypothese, in ihren Lehrbüchern verewigen." Welche Prophezeiung denn in der That eingetroffen ist.

Der Zweck Schelling's mit dieser Darstellung war also, die beiden Seiten seines Systems, den Realismus und den Idealismus in ihrem Zusammenhange, nicht einseitig für sich, wie bis dahin geschehen, zu entwickeln, und damit den Mißverständnissen, die sich zu häufen begannen, ein Ende zu

setzen. Er machte also mit diesem Unternehmen einen entschiedenen, höchst wichtigen Fortschritt, in dessen Natur es jedoch lag, nur durch seine Vollständigkeit, durch seine in sich geschlossene Abrundung den außerdem nothwendigen und eigends beabsichtigten Effect durchsetzen zu können. Statt dessen aber gelangte Schelling in der Exposition nur bis zum allgemeinen Begriff des Organischen und entschuldigte das Fragmentarische mit einer kurzen Nachschrift, in welcher er höchst unphilosophisch sogar das Gefühl seiner Leser in Anspruch nahm. Diese denkwürdigen Worte lauten S. 126 also:

„Hier müssen wir aber für diesmal unsere Darstellung unterbrechen. Zeit und Umstände erlaubten nicht, sie in einem folgenden Heft sogleich fortzusetzen; noch weniger verstattete der Reichthum des Gegenstandes und die Nothwendigkeit, einzelne Puncte ausführlicher zu behandeln, als wir selbst wünschten, sie in einer noch concentrirteren Form zu geben. — Dadurch entsteht nun freilich der Nachtheil, daß die, welche dieses System kennen lernen und beurtheilen wollen, die Acten nicht auf Einmal vollständig in die Hand bekommen, dies wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben (was nicht unmöglich ist) nur ein Bestimmungs=

grund sein, sich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dies nicht sagt, und ich glaube, daß dies bei der größeren Anzahl meiner Leser der Fall sein wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur anderen bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Construction der absoluten Indifferenz oder bis zu derjenigen Potenz führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punct aus zur Construction der ideellen Reihe einlade und eben so wieder, durch die drei, in Ansehung des ideellen Factors positive Potenzen, wie jetzt durch die drei in Ansehung derselben negative, zur Construction des absoluten Schwerpuncts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen."

Betrachten wir nun diese Darstellung zunächst der Form nach, so sollten wir darin nach dem, was Schelling gegen Eschenmayer über die Methode sagte, die er als die irrthumlose bekannt machen wollte, eine neue Gestalt der Construction erwarten. Statt dessen finden wir die wohlbekannte synthetische mit ihren Erklärungen, Sätzen, Beweisen, vor Allem aber mit

ihren Zusätzen und Anmerkungen, den Hauptverräthern der in ihr unausgetilgten Zufälligkeit. Schelling hat sichtbar — und er gesteht es selbst — der Ethik des Spinoza ein Seitenstück, dem vollendetsten Realismus, wie er den Spinozismus nannte, den vollendetsten Idealismus gegenüberstellen wollen. Wäre es nur mit derselben Umsicht und Genauigkeit, nicht mit dieser brüsquen, schludrigen Bequemlichkeit geschehen! Die Paragraphen laufen athemlos hinter einander weg und citiren sich zwar eben so fleißig, als dies bei Spinoza geschieht, allein ohne deshalb einen engeren Zusammenhang zu haben. Der Vortrag hätte aber bei §. 50 einen markirten Haltpunct haben müssen. Schelling capricirt sich auf die Continuität und eilt weiter. Nämlich bis hieher geht die Darstellung dessen, was man die Metaphysik und Logik des Schelling'schen Systems nennen könnte, die Exposition des Begriffs der absoluten Identität in abstracto; von da ab hingegen beginnt die Darstellung der Natur.

Nun sollte man, nach dem früherhin Mitgetheilten, erwarten, daß Schelling die absolute Identität als solche an die Spitze stellen werde oder auch die absolute Indifferenz oder Null. Der Sache nach geschieht dies auch. Es wird die Identität als $A = A$ für den höchsten denkbaren

Begriff erklärt. Die Identität ist zugleich Totalität, denn außer ihr, welche sowohl Subject als Object ist, kann ja nichts sein. Sie ist ferner ganz unmittelbar das Sein, wie nicht weniger als die Form desselben ursprüngliches Selbsterkennen. Das Endliche, Einzelne, das Ding ist nur für sich außerhalb der Totalität, an sich ist die Identität ihm als sein Wesen immanent, denn die Identität ist nicht blos Ursache des Universums, vielmehr das Universum selbst, das mit ihr gleich ewig ist, da der Unterschied der Potenzen nicht als ein zeitlicher gedacht werden kann und das Werden nicht in die Identität als absolute, vielmehr in sie nur als relative fällt. Die Relativität liegt in dem Gegensatz des Subjects und Objects, wornach die Identität als erscheinende entweder die objectiv-subjective oder die subjectiv-objective ist. Folglich ist die Differenz der Identität eine blos quantitative, aber auch die Indifferenz. Das Wesen aber, wodurch die Identität Grund von Realität d. h. also von Endlichkeit wird, ist die Kraft, die alte Schelling'sche Lieblingskategorie, die ihm denn auch sogleich die Materie als die erste relative Totalität, als das primum existens, entgegenschüttet.

Dies ist der Gang, den Schelling nimmt. Man ersieht daraus, daß die Identität hier wirk-

lich Ein und Alles ist und daß man demnach nicht Unrecht hatte, das System Identitätssystem zu benennen. Allein statt von der Identität spricht Schelling unerwartet von der Vernunft! Wie er dazu kommt, weiß man nicht; er selbst weiß es auch nicht. Man sieht wohl, daß er dem Spinoza in seiner Systematik nachahmt. Die Substanz ist Alles und außer ihr ist nichts, wie die Identität Alles ist. Die Substanz ist sich selbst gleich, wie die Identität. Sie ist in ihrem Begriff zugleich dessen Existenz, in ihrem Existiren ihr Begriff und bedarf nicht erst eines Anderen, um begriffen zu werden. So ist die absolute Identität als Inhalt sich selbst im Selbsterkennen die Form. Die Substanz erscheint dem endlichen Verstande in der Form der Ausdehnung oder des Denkens, ein Unterschied, der in ihr selbst nicht existirt, weil sie immer und überall sowohl das eine als das andere ist. So hat die Identität für die Reflexion die Attribute des Objects und Subjects, während sie selbst die Negation dieser Differenz ist, was zu erkennen eben das Werk der Speculation ausmacht. Das Einzelne ist für die Substanz nur scheinbar selbstständig, denn Alles wird durch die Substanz bestimmt und ist im Grunde sie selbst — gerade wie die Identität. Wenn also Schelling immer nur von der Identität und deren Diffe-

renz handelt, gar nicht aber von der Vernunft, so sollte man vermuthen, daß er diesen Namen gewählt habe, um seinem System — worin er S. 38 sogar die Spinozischen drei genera cognitionis nachweis't, wie unbeholfen und oberflächlich es auch geschehe — den Namen des Spinozismus zu ersparen, denn zu klar ist es, daß er statt Vernunft eben so gut Idee oder Substanz in folgender Erklärung, mit welcher das System anfängt, setzen konnte:

„Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird."

Daß die Vernunft absolut ist, versteht sich von selbst. Auch Kant hieß sie das Vermögen des Unbedingten, der Ideen. Die relative Vernunft ist der Verstand. Wie sie aber dazu kommt, als Indifferenz des Sub- und Objectiven gedacht zu werden — das bedürfte denn doch der Ableitung. Statt dessen sagt Schelling: „Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, ist hier nicht der Ort, da es blos darum zu thun ist, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde." Warum soll hier nicht der Ort dazu sein? Gerade hier oder nirgends ist er. Anderwärts scheint ihn Schelling, soviel uns bekannt ist, auch nicht gefunden zu haben. Nun wird freilich noch von der Vernunft gesagt, daß außer ihr

nichts ist, daß in ihr Alles ist, daß sie schlechthin Eine und sich selbst gleich ist. Aber so wie auf der dritten Seite diese Sichselbstgleichheit versichert ist, heißt es auch sofort S. 4, §. 4:

„Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und da außer der Vernunft nichts ist (§. 2) für alles Sein (insofern es in der Vernunft begriffen ist), ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Sein durch A = A ausgedrückt wird. — Der Beweis folgt aus §. 3 und den vorangehenden unmittelbar.“ Von S. 6 §. 9: „Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität“ wird nun die Vernunft in Ruhestand versetzt und braucht sich nicht weiter zu bemühen, weshalb es schwer einzusehen, warum sie überhaupt herbeigezogen worden. — Daß Schelling die Vernunft so hoch stellte, war an und für sich nicht zu tadeln; sein Instinct war auch hier ächt speculativ. Auch die Bestimmung des Begriffs der Vernunft, daß dieselbe sowohl das Wesen des Subjects als des Objects sei, war vollkommen wahr. Die Einheit der Vernunft, die Gleichheit derselben mit sich, der Unterschied derselben von sich als Subject und Object — auch dies war untadlich, allein durch alle diese Wahrheiten wird die Wahrheit selbst, der Begriff der reinen Vernunft an sich, nicht vermittelt und dies ist schlechthin

unphilosophisch, denn daß Vernunft in der Welt ist, das ist im Allgemeinen eine Jedermannswahrheit. Gerade die Wortbestimmung war hier wichtig, da andere Begriffe existiren, welche mit dem der Vernunft rivalisiren z. B. Geist. Schelling sagt: wenn ich eben sowohl abstrahire:

1) vom Subject als

2) vom Object, so bleibt mir

3) nur das Abstrahiren selbst als die bestimmungslose Bestimmtheit zurück. Ganz richtig und daher nannte er sie auch totale Indifferenz, Null. Daß diese aber die absolute Vernunft sei, folgt nicht. Vernunft ist allerdings zunächst nur ein Wort und Schelling kann sagen, daß es auf die Bestimmtheit des Sinnes ankomme, welcher mit einem Wort verbunden werde. Allein da bei ihm die absolute Identität das eigentlich Wesenhafte ist, so fragt man eben, wie dieselbe dazu komme, Vernunft und nicht etwa, wie schon vorhin bemerkt worden, Idee oder Geist genannt zu werden.

Uebersieht man nun die Schelling'sche Metaphysik, so leuchtet ein, daß dieselbe ganz und gar von dem Denkgesetz der Identität abhängt, A = A, nur mit der speculativen Fassung, die Gleichheit nicht als bloße Einerleiheit, sondern als in sich unterschiedene, als Gleichheit mit sich zu nehmen. Allein

bei der Flüchtigkeit, mit welcher Schelling über die logischen Bestimmungen fortgeht, weiß er sich für die Darstellung des *dialektischen* Momentes nicht anders zu helfen, als durch ein Hinschielen auf *concrete* Existenzen, ein Verfahren, welches die Darstellung der *reinen Vernunft* unfehlbar verderben muß, denn das Logische als solches muß auch logisch beschrieben werden und ist in sich mächtig genug, sich selbst zu gestalten. Es ist als die absolutabstracte Form selbst erst für alles Andere die *Bedingung* der Form und kann daher im Concreten zwar als ein *Moment* der Existenz desselben *angeschauet* oder durch das Concrete als ein Beispiel dem aus dem Concreten zum Abstrahiren sich erst erhebenden Bewußtsein verständlicher gemacht werden, allein *innerhalb seines eigenen Elements* bedarf es solcher symbolischen Projectionen nicht. Schelling aber wirft sich auf das *Schema der Linie* d. h. auf den Magnetismus und sagt zu §. 46:

„Die Form des Seins der absoluten Identität kann allgemein unter dem Bild einer Linie gedacht werden,

$$\underline{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad\qquad\qquad A = \overset{+}{B}}$$

$$A = A$$

worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber

nach entgegengesetzten Richtungen (nämlich Subjectivität und Objectivität) mit überwiegendem A oder B gesetzt ist." Nur durch diese Linie gelingt es nun Schelling, nothwendige abstracte Bestimmungen zu entwickeln, namentlich die relative Identität, Duplicität und Totalität, allein die Form, in welcher dies geschieht, kann begreiflich nur eine barbarische sein, z. B. wenn der Gedanke, daß das Absolute die negative Einheit sowohl des Ganzen als der Theile ist, so ausgedrückt wird, §. 49:

„Die construirte Linie kann an sich betrachtet den Grund keiner einzelnen Potenz enthalten." —

Was nun den zweiten Theil der Darstellung, die Naturphilosophie, betrifft, so ist davon wenig Erfreuliches zu sagen. Wir haben schon bemerken müssen, daß die empirische Akribie, deren Schelling in den Ideen und in der Weltseele sich befleißigt hatte, jetzt immer mehr zurückzutreten begann. Statt ihrer wurde die unkritische Keckheit der Combination, die intuitive Phantastik, immer größer. Bemühen wir uns, aus den vagen Reflexionen, in welchen die Schelling'sche Dynamik hier von Neuem vorgetragen wird, das herauszufinden, was als ein Fortschritt anzusehen ist, so kommt dies vorzüglich S. 92 auf Kielmeyer's Entdeckung zurück, daß die Thätigkeit innerhalb der galvanischen Kette gleich sei der Differenz der Verwandtschaftsgrade beider

Körper zum Sauerstoff und auf Steffens Idee, eine der magnetischen Polarität entsprechende Cohäsionsreihe der unorganischen Körper aufzustellen und den Kohlenstoff und Stickstoff als die getrennte Darstellung der Pole des Magneten anzusehen. Die „glücklichen Gedanken" des Herrn Steffens werden überall belobt S. 51, 65, 66, 123 ff. Freilich heißt es auch einmal S. 52: „Die vollständige Construction der Cohäsionsreihe aber wird erst durch folgende Gesetze möglich gemacht." Gewiß ist nun die Schnelligkeit, mit welcher Schelling alles in der Wissenschaft neu Auftauchende damals assimilirte, an sich eine treffliche Eigenschaft. Wäre er nur nicht gar zu hastig und sanguinisch im Ausbeuten des Neuen gewesen; hätte er nur nicht schon im Anfang immer am Ende sein; hätte er nur nicht in solchem Grade nicht nur Erwartungen erregen, sondern Versprechungen machen und sie nicht erfüllen wollen. Da wir denn einmal durch Schelling selbst genöthigt worden sind, die Acten des Processes zu revidiren, so können wir als Curiositäten wohl solche von Schelling angekündigte, allein nicht gelieferte Arbeiten nebenbei bemerken. Er erklärt sich §. 106 gegen Herschel's Versuche, die wärmende Kraft der Sonnenstrahlen zu beweisen und ein Wärmespectrum herauszubringen und sagt S. 79, daß es

für den gegenwärtigen Zweck genug sei, zu versichern, „daß auch durch die neueren Versuche Herschel's der Lehrsatz von der Identität des Lichts auf keine Weise gefährdet und eher etwas ganz Anderes bewiesen werde, als die Zusammengesetztheit desselben. Den umständlichen Beweis dieser Behauptung wird ein eigener Aufsatz des folgenden Hefts führen." Uebrigens erklärte sich Schelling jetzt, nachdem er früherhin (Weltseele S. 33) noch anderer Meinung gewesen, mit der größten Entschiedenheit für die Göthe'sche Optik. S. 60: „Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newtonischen Spectrum — ja wohl Spectrum — eines zusammengesetzten Lichts durch denselben Genius befreiet haben, dem wir so viel Anderes verdanken." Am klarsten enthält der Zusatz zu §. 106 S. 80 diese Theorie: „Das Licht ist dem Wesen nach farblos, oder durch die Farbe ist das Licht gar nicht seinem Wesen nach bestimmt. Denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nicht einmal das Licht, sondern nur das Bild oder der Gegenstand."

Von der Materie ging Schelling zur Schwerkraft, von dieser zur specifischen Schwere und damit zur Differenz der Cohäsion über, so daß nun die ursprüngliche Bildung des materiellen Universums §. 95 als ein Cohäsionsproceß gedacht werden sollte.

S. 65 verspricht Schelling, künftig den Beweis in specie zu liefern und sagt: „Auf gleiche Weise, wie die Erde, zeigt auch das Planetensystem nach der einen Seite, dem Südpol, relative Cohäsionsverminderung, nach der entgegengesetzten, dem nördlichen, relative Cohäsionserhöhung. Die gesammte physische Astronomie hat von dem aufgestellten Grundsatz auszugehen. Die Ursache der Excentricität der Bahnen, die Verhältnisse der Dichtigkeit zu den Massen und Excentricitäten, die Ursache und das Gesetz der Inclination der Weltkörper, der Achsendrehung, aller meteorologischen und allgemeinen Naturveränderungen, z. B. der Abweichung der Magnetnadel, die Gesetze, nach welchen die Monde gebildet und an den Hauptplaneten geheftet sind, u. s. w., alle diese Gegenstände finden ihre gemeinschaftliche Aufklärung in dem Gedanken, die Bildung des Planetensystems als einen allgemeinen Cohäsionsproceß vorzustellen.“ Es ward gefolgert, daß der Reihe der himmlischen Körper die der irdischen entspreche; gefolgert, daß alle Berührung der Körper eine relative Verminderung und Erhöhung der Cohäsion hervorbringen müsse, weil jeder Körper an sich als ein Magnet betrachtet werden könne, in welchen §. 73 die relativ größere Cohärenz auf der negativen, die relativ geringere auf der negativen Seite sei; gefolgert, daß im

materiellen Universum, das an sich als Eine Masse, als der Totalmagnet anzusehen, der empirische Magnet den Indifferenzpunct ausmache und gefolgert, daß, da nach §. 76 in der Anmerkung das Eisen für den empirischen Magneten erklärt wird, alle Körper potentialiter im Eisen enthalten sind. Das Licht wurde nun zwar im Gegensatz zur Schwere für die absolute Identität selbst erklärt, aber diese sollte §. 95, „insofern sie Licht ist" nicht Kraft oder Grund von Realität, sondern nur Thätigkeit sein und nach §. 94 S. 64 die Herrschaft des Lichts, mithin auch des dynamischen Processes, auf das Reich der Cohäsion sich beschränken — ein Satz, heißt es, „welcher sich bald als wichtig zeigen wird."

Die Theorie des chemischen Processes wird mit geringen Modificationen in ihrer früheren Form wiederholt und dann zum secundum Existens, wie S. 115 das Organische genannt wird, §. 141 mit folgendem Lehnsatz übergesprungen: „Die entgegengesetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weise als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wird, sind in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter." Dazu macht Schelling die naive, in der That an Charlatanismus angrenzende Anmer=

kung: „Der Leser wird es uns zu gut halten, wenn wir, um auf dem kürzesten Wege zum Ziel zu gelangen, wie bisher, Sätze, deren Beweis ein jeder durch eignes Nachdenken selbst finden kann, als bloße Lehnsätze oder auch ohne Beweis aufstellen. Es versteht sich übrigens, daß eine weitere Auseinandersetzung der obigen Behauptung in der Folge noch vorkommen wird." Natürlich fragt man, wer denn den Philosophen zwinge, den kürzesten Weg zu gehen, wofern derselbe den Beweis ausschließt, da nur das Beweisen, nicht das assertorische Setzen von Bestimmungen überhaupt, das philosophische Geschäft ist. Wenn man sich auf das verlassen will, was jeder durch eigenes Nachdenken finden kann, so fallen wir mit diesem unbekannten Herrn Jeder in eine völlige Unbestimmtheit. Es ist geschmacklos, jede Behauptung, auch die geringfügigste, mit einer Festung von Gründen zu umschanzen und nur philosophische Formalisten huldigen dem Ueberfluß, auch das Einfachste, Verständlichste, schon Bewiesene, immer noch von frischem beweisen zu wollen. Allein etwas ganz Anderes ist es, die wichtigsten Sätze ohne Beweis als sich von selbst verstehende einzuschmuggeln. Und das thut Schelling. Er nennt den hier in Rede stehenden Satz einen Lehnsatz! Woher, o Hermes, ist er wohl entlehnt? Aus welcher Wissenschaft?

Denn was ich entlehne, muß doch anderwärts hingehören und wird von mir nur temporär gebraucht. Ein schöner Lehnsatz, ohne welchen kein Schritt weiter gethan und welcher in keine andere Wissenschaft, als gerade nur in die gestellt werden kann, für welche er entlehnt wird! Etwas Scham über diese Oberflächlichkeit scheint Schelling denn doch beschlichen zu haben. Im Zusatz zum entlehnten Satze (oder soll Lehnsatz eigentlich ein Lehnsherr sein, der in den Zusätzen den Heerbann seiner Vasallen aufbietet?) erhellt es ihm, daß das Totalproduct der Organismus sei, weil §. 136 versichert worden, daß unmittelbar durch das Gesetztsein der dynamischen Totalität das Hinzutreten des Lichts zum Product gesetzt ist, und nun heißt es §. 142: „Die absolute Identität ist Ursache des Organismus, unmittelbar dadurch, daß sie A^2 und $A = B$ (zu Deutsch Licht und Schwerkraft) als Formen ihres Seins, d. h. unmittelbar dadurch, daß sie sich selbst unter der Form beider als existirend setzt. — Beweis ist alles Bisherige."

Da nun jeder Körper (S. 104) eine Monas ist, jeder aber, an sich Totalität, selbst nur ein Moment der totalen Totalität; da er ferner diese Identität beständig darzustellen bestrebt ist, so ist Alles in der Natur Metamorphose. Im Organismus geht die Wirksamkeit nicht auf die Erhaltung der Substanz

als Substanz, sondern der Substanz als Form der Existenz der absoluten Identität. Da nun der Organismus das Totalproduct der Natur ist, so wird §. 148 gefolgert, daß die unorganische Natur als solche nicht existirt. Sie ist an sich organisch. Was wir unorganisch nennen, ist nur das, was nicht organisch hat werden können, das Residuum der organischen Metamorphose. Das Unorganische ist es nur für den Organismus, der Potenz nach ist es selbst organisirt. Es ist die zu Thier und Pflanze gewordene Erde selbst, die wir in den Organisationen erblicken. S. 121: „Im Allgemeinen aber bedenke man, daß wir die gewöhnlichen und bisher herrschenden Vorstellungen von der Materie gar nicht einräumen, indem man aus dem Bisherigen ersehen muß, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten, und also selbst die sogenannte todte Materie nur als eine schlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Sein der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferstehen könnte.“ Es wird nun die Erde als ein organischer Magnet und an demselben das Thier als der positive, die Pflanze als der negative Pol bezeichnet, jenes auch das Eisen, dies das Wasser, nämlich

organisches, genannt und die höchste Potenzirung des positiven Pols im Gehirn, namentlich des Menschen, des negativen Pols in der Blüthe gefunden.

Wir sind hiermit an das Ende der Naturphilosophie gelangt, können aber nicht unterlassen, noch eine merkwürdige poetische Wendung hervorzuheben, weil sie für Schelling zu charakteristisch ist. Er stellt §. 149 mehre an sich ganz richtige Lehnsätze auf, daß die Weltkörper Organe des allgemeinen anschauenden Principes sind; daß jeder Weltkörper in sich Totalität, daß er Individuum ist; daß er in seinen Organismen sich ebenfalls zu anschauenden Organen individualisirt und daß der Centralkörper eines Systems alle einzelnen Körper desselben in sich als ihr relativ allgemein anschauendes Organ identisch setze. Aber nun läßt er sich S. 124 zu folgendem Satz verleiten: „Da jeder Weltkörper ein bestimmtes Individuum ist, so wird auch der Charakter eines jeden entweder mehr gegen den männlichen oder gegen den weiblichen incliniren, oder wie die Erde, welche zwischen Venus und Mars ihre Bahn vollführt, beide in einer vollkommneren Indifferenz in sich vereinigen.“ S. 66 war die Cohäsionsdifferenz für das einzige Princip der Differenz der Planetenreihe erklärt — jetzt mischt sich die Sexualität hinein und die Erde wird zu einem kosmischen Hermaphroditen

gemacht. Wie sinnig haben doch die Alten im Voraus für diese Hypothese unsere Nebenplaneten benannt! Was wird aber aus dem armen Mercur? Ist er männlich oder weiblich? Doch, Scherz bei Seite, wir haben in dickleibigen Büchern die traurigen Folgen dieser physiologischen Mythisirung des Planetensystems erlebt z. B. von Wirth. Freilich schrieb dieser sein Buch im Gefängniß, welche Entschuldigung Schelling für seine Paradoxieen anführen zu können glücklicherweise nicht so glücklich ist. —

So war Schelling vom Ich als dem Unbedingten im Wissen zur Natur als dem objectiven Subject und von diesem zu dem Gedanken der Einheit des Subjectiven und Objectiven als einer in's Unendliche sich offenbarenden in der Geschichte, als einer in sich vollendeten Offenbarung im Kunstwerk fortgeschritten. So hatte er die Einheit des Subjects mit dem Object als ein an sich zeitloses in der Zeit nur erscheinendes Werden des einen zum andern und die Stufen dieser Evolution als einen Parallelismus des Realen und Idealen gefaßt. So war er endlich dazu vorgetrieben, die Identität selbst, das reine Subject-Object, als den Grund aller Duplicität, als die im Realen und Idealen sich mit einseitigem Uebergewicht verdoppelnder Indifferenz, die aus jeder relativen Totalität in sich als totale zum Gleichgewicht mit sich zurück-

kehrt, zu untersuchen. Er nannte sie Vernunft und es ist Pflicht der Gerechtigkeit, die rastlose Umbildung, welche Schelling durchlief, als eine in der Sache begründete anzuerkennen. Darin liegt ihre, durch Nichts in Abrede zu stellende, große Bedeutung, wie unendlich mangelhaft das Detail und die Form oft ausgefallen, mit welchen Widersprüchen jenes, mit welchen Unbeholfenheiten und Nachlässigkeiten diese erfüllt sein mögen. Jene Schritte mußten gethan, der subjective Idealismus mußte durchbrochen werden. Irgend einer mußte diese That vollbringen. Und weil hier das Subject es war, welches, um das Object als Object zu erfassen, von sich abstrahiren und endlich sich mit dem Object zu der über beide, über Sub- und Objectivität hingreifenden Identität erheben mußte, so ist nicht zu verwundern, wenn jener Durchbruch in der Individualität, in welcher er sich vollzog, den Charakter einer unmittelbaren, genialen intellectuellen Anschauung bekam, so daß es noch wieder eines anderen bedurfte, die Kühnheit der speculativen Parrhesie auch wahr zu machen. Allein auch das werden wir nach dem Bisherigen einsehen, daß Schelling in keiner Weise Ursache hat, die Hegel'sche Logik zu verachten. Er überredet sich auch wohl mehr, sie zu verachten, weil er sie, ohne es sich gestehen zu wollen, fürchtet, denn was in der Dar-

stellung §. 1 — 50 gegeben wird, kann man doch einmal nicht anders als Logik oder Metaphysik, als Entwicklung der reinen Vernunft nennen. Und wie lahm, wie flach ist dies Aggregat von Begriffen, welche die Alten schon so viel schärfer und zusammenhängender bestimmt hatten! Und wie drängt sich das bestimmungslose Sein an die Spitze, was Schelling dann freilich sogleich als die noch unerschlossene, mit aller Wirklichkeit erfüllte Tiefe der Möglichkeit nahm. Schelling hat den Uebergang des Hegel'schen Systems aus dem Begriff der absoluten Idee zum Begriff der Natur als der real in Raum und Zeit angeschauten Idee bitter getadelt. Und bei ihm? Finden wir einen Uebergang? Ein Bild der absoluten Identität, die construirende Linie, muß sich zur Brücke machen. Es wird urplötzlich versichert, §. 51, die erste relative Totalität sei die Materie, in welche §. 55 das subjective erkennende Princip selbst mit eingeht oder in ihr reell wird. Doch, könnte man sagen, das ist ja der Begriff nur der Materie, nicht der Natur überhaupt. Diese wird allerdings erst später, nachdem die Materie schon construirt worden und §. 59 der Möglichkeit nach ihr alle Potenzen beigelegt sind, §. 61 so definirt: „Natur nenne ich vorerst (es kommt aber keine weitere Definition vor) die absolute Identität überhaupt, inso-

fern sie unter der Form des Seins von A und B actu existirt, das objective Subject = Object.“ Nun möchte ich wissen, was diese Definition vor der Hegel'schen voraushabe, die Natur sei die an Raum und Zeit entäußerte Idee oder die Idee in ihrem Anderssein. Doch hiervon noch später.

Schelling hatte sich momentan abgewirthschaftet. Die Ungeduld, die ihn von Consequenz zu Consequenz fortgerissen, mußte eine Erschöpfung herbeiführen. Das Ueberhandnehmen der Paradoxie, der polemischen Gereiztheit, waren die Symptome des beginnenden Ideenmangels. Wie erwünscht war ihm daher, daß Hegel sich im Anfang des Jahres 1801 von Frankfurt am Main aus tiefer Verborgenheit heraus endlich zum Eintritt in die öffentliche literarische Welt nach Jena hin übersiedelte. Aber wie sehr mochte ihn auch die Vielseitigkeit und Reife der Bildung Hegel's, die Vollendung seiner Darstellung überraschen! Hegel hatte von Bern aus an Schelling einige Briefe voll von der größten Zärtlichkeit und reinsten Bewunderung gerichtet. Dann waren die Jahre vergangen, ohne daß beide sich gesehen oder auch nur ge-

schrieben hätten und Hegel hatte ungeheuere Anstrengungen gemacht, hinter dem jüngeren Freunde nicht zurückzubleiben. Er hatte ein System der Logik und Metaphysik ausgearbeitet; er hatte die Geschichte der Philosophie sorgfältig studirt; er hatte die Rechtsphilosophie zu einem neuen Platonisirenden System umgewandelt; in den Naturwissenschaften bedeutende Studien gemacht, namentlich in der Mathematik, Astronomie und Mineralogie; er hatte endlich, nach vielen Krisen, eine tiefere Auffassung des Christenthums errungen. In einem anregenden Umgang mit Hölderlin, Sinclair, u. A. hatte er die neueste philosophische Literatur in allen ihren Phasen sich immer in lebendiger Gegenwart erhalten können.

Völlig gerüstet trat er daher sogleich mit einer Schrift auf:

Ueber die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems,

indem er die von Reinhold und Bardili noch immer beim Publicum unterhaltene Meinung berichtigte, als wenn der Schelling'sche Idealismus nur ein, im Fichte'schen Sinne, subjectiver sei. Wie sehr hätte er sich späterhin einen Freund wünschen können, der ihm den gleichen Dienst geleistet und die Differenz des Hegel'schen Systems vom Schelling'schen dem Publicum zeitig auseinandergesetzt hätte. Inwiefern Schel=

ling selbst durch jene Schrift Hegel's über sich klar ward, wie Michelet an verschiedenen Orten versichert, kann freilich nicht thatsächlich beurkundet werden. Es liegt auch nichts daran; eben so wenig daran, daß und ob und was Schelling aus vertraulichen Unterredungen mit Hegel in sich aufgenommen. Dergleichen Dingen nachzuspüren, fällt schon in die Kleinkrämerei; wenn zwei mit einander umgehen, so empfängt jeder vom andern; und sogar wenn der eine blos eine weiblich nachbildende Seele hätte, aber ein geschickter Hörer wäre, so würde er schon dadurch, daß er dem Andern zum Reden, zur Darstellung Gelegenheit gibt, productiv auf ihn einwirken. Hier, in unserem Falle, ist gar nicht zu zweifeln, daß nicht auch Hegel, obwohl er Schelling's Entwicklung aus dessen Schriften kannte, auch mündlich positive Anregung durch Schelling's Umgang empfangen habe und es ist überflüssig, Schelling mit solchen Vermuthungen verkleinern zu wollen. Hat er doch genug gethan, sich selbst ostensibel genug zu depotenziren, und liegt doch die Einwirkung, die Hegel factisch auf ihn hatte, klar genug in seinen Schriften von hier ab vor.

Schelling vereinigte sich mit Hegel zur Herausgabe eines:

Kritischen Journals der Philosophie,

das jedoch ebenfalls nur kurze Zeit, kaum zwei Jahre hindurch, bestand. Allein er nahm nur wenig Theil daran. Unzweifelhaft von ihm rühren darin nur zwei Aufsätze her. Der erste Bd. I. Heft 1. 1802. S. 1 — 90 handelt:

> Ueber das neueste Identitätssystem und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund.

Dies Gespräch kann uns, da unter dem Freunde kein Anderer, als Hegel, zu verstehen ist, ein klares Abbild von der Art und Weise geben, wie Schelling und Hegel in philosophischer Beziehung mit einander verkehrten. Das Selbstgefühl beider spricht sich stark genug aus, bei Hegel mehr mit einer criminalrichterlichen Dignität in Ansehung der Delinquenten Reinhold und Bardili, denen man den hochnothpeinlichen Proceß der Hinrichtung macht, bei Schelling mehr mit einem Hinüberschwanken der Gravität in Laune, ja in Spaß. Uebrigens ist dieser Dialog der einzig ächte Dialog, den unsere philosophische Literatur außer Lessing's Unterredungen von Ernst und Falk und Fichte's patriotischen Gesprächen aufzuweisen hat. Weder Mendelssohn noch Schelling noch der Graf von Kalkreuth, noch Solger und Andere haben in ihren Platonisirenden Dialogen diese

Lebendigkeit, Natürlichkeit erreicht. Jenes Gespräch hat den Hauch der Wirklichkeit und hätte, bei einiger Ausbildung, ein vollkommenes Kunstwerk werden können, wie die Platonischen Dialoge es sind.

Reinhold hatte die absolute Identität nur als eine synthetische gefaßt, als ob das Absolute zugleich Subject und Object sei. Nun könnte dies Zugleich den richtigen Sinn einschließen, nämlich negativ des Weder-Noch, positiv des Sowohl-Als auch, wie bei dem Aristoteles das ἅμα so gebraucht wird, allein Reinhold nahm die Identität nur als eine Neutralität der Factoren der Entgegensetzung und entwarf in Gemeinschaft mit Bardili eine Art Contrafactur des Schelling'schen Systems, worin er nach seiner Meinung die Fehler desselben vermeiden und doch, lernbegierig und Fortschrittseifrig, wie er war, die guten Seiten desselben benutzen wollte. Mit Bardili aber hatte es folgende Bewandtniß. Er war ein Vetter Schelling's und der Meinung, eigentlich das System, wodurch dieser sich einen Namen machte, erfunden zu haben. Er schrieb über diesen Punct (Reinhold's Leben, Jena 1825, S. 325) von Stuttgard a. 23. December 1803 an Reinhold: „Sie kennen meine Briefe über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt. Sie enthalten das Letzte, was ich durchmachen mußte, um ohne Sprung und in meiner

behaglichen, nichts übereilenden Manier zu einer Logik aufzusteigen. Dies Büchelchen nun schickte ich auch dem Herrn Schelling nach Jena zu, weil er mir vorher die Ehre angethan hatte, mich über meine Ansichten der Physik und insbesondere der Materie vom Licht schriftlich zu befragen. Eben dies Büchelchen aber, liebster Reinhold, enthält das Wesen der ganzen jetzigen Schelling'schen Philosophie in nuce. Belieben Sie z. B. S. 83 zu vergleichen, so haben Sie da schon den Indifferenzpunct Schelling's als das Höchste in der Untersuchung; das Objective und das Subjective, sage ich hier mit klaren Worten, müsse zuletzt, den Speculanten, noch zusammenfallen. Die ganze Tendenz der Schrift aber, dieses ächten Kindes meiner damaligen Laune, geht darauf hinaus, die reine Philosophie auf die Ästhetik und Alles in Allem zuletzt auf das Gefühl — von Schelling „Anschauung" betitelt — zurückzubringen u. s. w." Diese Worte beweisen allein schon zur Genüge, wie wenig Bardili Schelling verstanden hatte, dem es wahrlich um etwas Größeres zu thun war, als den Menschen, wie Bardili sich von sich ausdrückte, zu einem „beseelten Stück Weltall" zu machen.

Nach demjenigen, was Schelling in der Note zur Vorerinnerung der Darstellung seines Systems und Hegel im Anhang seiner Differenz des Fichte-

Schelling'schen Systems über Reinhold, letzterer auch über Bardili, schon gesagt hatten, kommt in speculativer Hinsicht eigentlich nichts Neues in dem Gespräch vor. Es liefert dagegen den Beweis, wie Fr. Schlegel's göttliche Grobheit hier auf dem Felde der philosophischen Polemik das Maximum erreichte. Was auch späterhin bei uns Derartiges vorgekommen, es ist nur ein Schatten der ironisch wegwerfenden Manier, mit welcher Reinhold und Bardili hier als Dummköpfe, Schwachköpfe, Narren tractirt werden.

Der zweite Aufsatz, welchen Schelling lieferte, 1803, Bd. II., Heft 3, S. 35—50 war:

Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

Zu diesem gab die damalige romantische Schule den Anstoß, wie wir oben schon gesehen haben, daß Schelling selbst in Terzinen dichtete. Auch nannte er sich als Poet pseudonym Bonaventura. Schelling zeigte in der Auffassung Dante's viel Geschmack und Großartigkeit des Sinnes. Er hatte ganz Recht, zu behaupten, daß die göttliche Komödie keiner bestimmten Gattung angehöre, daß sie episch, lyrisch und dramatisch, daß sie historisch, didaktisch und allegorisch zugleich, daß sie ein Werk sei, welches in seiner Construction als Inferno, Purgatorio und Paradiso nicht blos von einem beschränkten kirchlichen, sondern von

einem universellen, urbildlichen Standpunct genommen werden müsse. Er hatte endlich Recht, Bouterwecks Ansicht dieses erhabenen Poems als einer poetischen Reisebeschreibung im Notizenblatt des Journals zu spotten. Allein seine Grille, Philosophie und Poesie zu verschmelzen, verführte ihn neben diesen vortrefflichen Expositionen zu den trübsten Aeußerungen über die Mythologie, welche Dante aus der Wissenschaft sich geschaffen habe und womit er als der Erste für die moderne Poesie vorbildlich geworden; verführte ihn, der falschen, neuerdings wieder bei uns aufgewärmten Theorie zu huldigen, das Ziel der Poesie (S. 37) in das große Epos zu setzen, das „bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen verkündet, dann als beschlossene Totalität hervortreten werde." — Der philosophisch-theologische Werth Dante's wurde von unverständigen Nachbetern Schelling's übertrieben und bis in die neuesten Zeiten hin hat sich diese Richtung erhalten, die nicht ohne Gefahr für den Protestantismus ist. Dante wendet sich mit weltrichterlicher Majestät gegen schlechte Päbste, gegen die Verderbtheit des Klerus — allein er ist deswegen noch nicht Protestant. Er bleibt strenger Katholik. Er legt den kirchenfürstlichen Aposteln sein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab. Er läßt, zur Anschauung der Trinität gelangend,

die Maria nicht fehlen, wie auch Cornelius, in den Fresken der Villa Massimi die Hauptmomente des Dante'schen Paradiso malend, die Dreieinigkeit im Römischen Sinne ganz richtig als Viereinigkeit dargestellt hat. Selbst daß er den Virgilius eine Zeitlang zum Führer hat, ist vollkommen orthodox, weil die Kirche annahm, daß derselbe zu den Propheten des Heidenthums gehört habe, welche Messianische Weissagungen gegeben. Der Limbus patrum et infantium ist die bequeme Aushülfe, wodurch die Kirche den Forderungen der Humanität bis auf einen gewissen Grad entsprechen konnte.

Doch wir wollen uns nicht in diese Details verlieren. Wir wollen nur bemerklich machen, daß Dante für die Kirche noch keineswegs Luther ist, daß Dante, ein so großer Dichter er ist, als Philosoph ganz auf dem Standpunct des Scholasticismus steht und uns in unserer Speculation daher nicht mehr helfen kann, als Thomas von Aquino oder Albertus Magnus oder sonst einer der größeren Scholastiker und daß die Indifferenz der Formen so wie die mythisirende Allegorik keineswegs den höchsten Forderungen der Kunst entsprechen. Nicht dadurch ehrt man Dante, daß man ihm den Glauben der protestantischen Reformatoren und das Wissen der protestantischen Philosophen unterschiebt, sondern da-

durch, daß man ihn in seiner Größe für das dreizehnte Jahrhundert faßt. Ohne diese Beschränkung wird Dante's Studium für schwache Seelen leicht gefährlich, sie unvermerkt in katholisirende Tendenzen hinunterzuziehen. Mit der ästhetischen Bewunderung fängt der Prozeß an, mit dem Uebertritt in die alleinseligmachende Kirche hört er auf.

Außer diesen beiden Aufsätzen hat Schelling, einige polemische Witzigkeiten für das Notizenblatt ausgenommen, nichts in das Journal geliefert. Allein er hat nicht nur die Betheiligung an der Redaction, sondern auch die Abfassung eines ganzen Aufsatzes im Journal in Anspruch genommen. Hegel eröffnete das Journal mit einer Einleitung: über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. Daß er denselben Schelling mittheilte und daß dieser als Mitherausgeber des Journals einzelne Ausdrücke änderte, einzelne Sätze hinzufügte, ist ganz in der Ordnung. — Als bald darauf die Polemiken von Köppen, Weiller, Bardili u. A. die von Reinhold zuerst angefangenen Anklagen der Naturphilosophie auf Immoralität und Atheismus fortsetzten, indem sie das transcendentale Selbstbewußtsein als Princip des Egoismus und die speculative Physik

als Princip eines Naturalismus schilderten, ward eine kategorische Zurückweisung dieses faulen Geredes nothwendig. Hegel schrieb daher 1802 Bd. I. Heft 3 einen Aufsatz:

> über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt; — in seinen sämmtlichen Werken Bd. I. S. 299 — 319.

Daß er auch diesen Aufsatz Schelling vor dem Druck mittheilte und daß dieser einzelne Wendungen darin verändert, einzelne Einschiebsel, namentlich verallgemeinerndprophetisirende, gemacht haben wird, ist höchst wahrscheinlich, da die Sache eben ihn auf's Genaueste anging.

Als nun die Herausgeber von Hegel's vermischten Schriften Bd. I. S. 203 ff. eine Kritik über Jacobi's Werke von Meyer statt die ebenfalls in den Heidelberger Jahrbüchern, allein in einem späteren Jahrgange enthaltene, von Hegel abdrucken zu lassen, den Untact hatten, wurde in Professor Weiße's Scharfsinn die Vermuthung rege, daß noch mehr solcher Mißgriffe begangen sein möchten und er fiel darauf, jene Abhandlung als ein Werk Schelling's anzusprechen und, wenngleich mit einer geringeren Zuversichtlichkeit, die Einleitung des Journals ebenfalls als Nichthegelisch zu verdächtigen. Er schrieb

deßhalb an Schelling und dieser antwortete ihm unter d. 31. October 1838 folgendermaaßen:

„Was den unter Hegel's Schriften aufgenommenen Aufsatz: Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt betrifft, so ist Ihre Vermuthung vollkommen gegründet. Es ist darin kein Buchstabe von H., jener hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen. Was die Einleitung zu dem Kritischen Journal betrifft: Wesen der philosophischen Kritik u. s. w., so ist er zum Theil von H. geschrieben. Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht genau zu bezeichnen wüßte, so wie die Hauptgedanken sind indeß von mir; es mag wohl keine Stelle sein, die ich nicht wenigstens revidirt."

„Im Allgemeinen habe ich nichts dagegen, wenn Ew. Wohlgeboren von dieser Aussage auch öffentlichen Gebrauch machen, ob mir gleich dadurch ein künftiges Vergnügen entgeht. Nur werden Sie, um den Einwurf abzuschneiden, der von meinem bisherigen, solcher Gemeinheit allerdings unbegreiflichen Stillschweigen unfehlbar hergenommen würde, wohl nicht umhin können, das Factum zugleich als Beweis der Geringschätzung oder Verachtung hervorzuheben, mit der ich die Angriffe dieser Herrn behandle. Ob übrigens der gegenwärtige Streit, in welchem ich, sofern es sich von dem Sinn der Lehre handelt, nicht

umhin kann, gegen die Falschmünzerei einiger pietistischer Anhänger diesen Schülern Recht zu geben, der geeignete Zeitpunct ist, muß ich Ihrer Beurtheilung überlassen."

Professor Michelet als Herausgeber des ersten Bandes von Hegel's sämmtlichen Werken ließ in Folge dieser Vorgänge Berlin 1839 eine Brochüre drucken: Schelling und Hegel, worin er aus äußeren und inneren Gründen die Aechtheit jener angefochtenen Abhandlung darzuthun suchte. Indem ich mit voller Zustimmung darauf verweise und die widrige Untersuchung der einzelnen Beweismittel für diesen Ort nicht geeignet halte, *) muß ich bemerken, daß

*) Ich konnte die Stätte des Katheders nicht zur Mikrologie, die eine solche Untersuchung fordert, verwenden. Die Beweise, die Prof. Michelet gibt, ließen sich vielfach verstärken. Was Schelling zu Hegel's Aufsatz hinzugeschrieben hat, sind die in Parenthese eingeklammerten Worte; z. B. wenn Hegel am Schluß von N. II. den letzten Absatz anhebt: „Die neue Religion," so setzt Schelling ganz in seiner Terminologie und Manier hinzu: „Die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet" — Auch in den Einzelheiten des Ausdrucks — denn die Hegel'sche Färbung des Ganzen ist zu evident — läßt sich noch viel Beweisstoff für Hegel finden; z. B. hatte er die süddeutsch provincielle Sprechweise, es für dasselbe zu sagen, noch beibehalten, was wir bei Schelling nirgends, bei Hegel — sogar im Uebermaaß — noch in der Phänomenologie finden. So sagt er in N. I.

Michelet noch lange nicht weit genug gegangen ist. Er hat Schelling noch viel zu viel zugestanden, weil

---

des Aufsatzes (S. W. I. S. 304: „daß — vermöge unbegreiflicher das Ich einschließender Schranken so viel Affectionen in es gesetzt seien, als den Objecten entsprechen." — Bis zu den im Sommer 1802 gehaltenen Vorlesungen Schelling's über die Methode des akademischen Studiums finden wir bei ihm zwar Aeußerungen über den Begriff der Offenbarung und der Mythologie, allein nicht über Religion, noch weniger bestimmte Ansichten über Protestantismus und Katholicismus. Die noch vorhandenen Manuscripte Hegel's können zeigen, wie Hegel gerade diesen Begriffen eine große Anstrengung gewidmet hatte, und die tiefere Auffassung des Christenthums viel mehr von ihm als von Schelling ausging. In der Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling (Hegel's Werke I. S. 269) kommen allerdings Spuren hievon vor: „Die ursprüngliche Identität — muß Beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objectiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang," allein erst im Journal hatte Hegel Gelegenheit, sich weitläufiger zu äußern. In den ungedruckten der Zeit nach früheren Manuscripten Hegel's kommen übrigens in verschiedenem Zusammenhang oft ganz dieselben Wendungen vor, wie in diesem Aufsatz, die er demnach nicht von Schelling entlehnt haben kann. So steht in dem Aufsatz a. a. O. S. 309, wo von der Entzweiung in der Fichte'schen Philosophie die Rede ist: „Ein Enthusiasmus, der sich groß dünkt, wenn er sein Ich dem wilden Sturm der Elemente, den tausendmal tausend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenstellt, macht sie populär u. s. w." Unter dem

er der Meinung ist, daß Schelling und Hegel im Journal mit ihren Aufsätzen immer gewechselt hätten, obwohl er dieser ganz äußerlichen Hypothese selbst widersprechen muß und ihre Bestätigung bis in's Kleinste (S. 31) sich nur erdichtet, indem er zwei Abhandlungen statt einer, wie die Voraussetzung wäre, auftreten läßt. Es ist nämlich gar kein Grund, weder ein innerer noch äußerer, vorhanden, weshalb der Aufsatz: Rückert und Weiß oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf, von

---

14. November 1800 schrieb Hegel zu Frankfurt am Main über die fixirte Trennung des Subjectiven und Objectiven, daß sie entweder das Absolute als einen Gott über sich fürchten oder sich als reines Ich setzen könne: „über den Trümmern dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tausendmal tausend Weltkörpern u. s. w." Der Aufsatz, aus dem ich diese Worte entnehme, ist der thatsächliche Beweis für Schelling's Usurpation jener Abhandlung. Hegel entwickelt darin, daß die Philosophie — nicht wie bei Schelling im Idealismus mit der Kunst — mit der Religion aufhören müsse, unterscheidet das Doppelverhältniß des Endlichen und Unendlichen, stellt den Begriff des Opfers auf als des religiösen Gegenständlichwerdens der Einheit des Unendlichen und Endlichen, und leitet die Verschiedenheit der religiösen Anschauung nach den Antinomieen von Zeit und Raum ab, indem er in letzterer Beziehung sagt: „das in der Unermeßlichkeit des Raums unendliche Wesen ist zugleich ein bestimmter Raum, etwa wie in dem: den aller Himmel Himmel nicht umschloß, der liegt nun in Marieens Schooß."

Schelling herrühren soll, wie Michelet a. a. O. S. 20 und 31 meint. Dieselbe leichte Ironie, mit welcher Hegel Krug abfertigte, dieselbe logische Bestimmtheit, derselbe Gang der Analyse walten auch hier. Schelling hat nie mit ruhigem und allseitigem genauen Eingehen eine Recension geschrieben und es wäre diese Arbeit für ihn ein Unicum. Noch weniger aber war er, wenn er Einzelnes beurtheilte, darauf bedacht, aus demselben eine allgemeine Seite hervorzukehren und zum constanten Grundton der Kritik zu machen, wie Hegel im Journal dies mit Krug und Schulze eben so that. Schelling's Kritisiren ist immer mehr ein tumultarisches Besprechen gewesen, welches die schwachen Stellen des Gegners zwar nicht verfehlte, allein sie mehr zufällig aufgriff, wie man das aus seinem Benehmen gegen Eschenmayer, Reinhold u. A. ersehen kann. — Was aber den Aufsatz über die philosophische Construction auf Veranlassung einer Schrift des Schweden Hoyer betrifft, im Journal I. 3. 1802, welche Michelet a. a. O. S. 31 ebenfalls Schelling zuschreibt, so begnüge ich mich, das gewiß unverdächtige Zeugniß Bachmann's anzuführen, der in Jena studirte, der Hegel's Collegia hörte, der also für wohl unterrichtet gelten muß und der, obwohl kein Freund Hegel's, in seiner Logik, Leipzig 1828, S. 375, Hoyer's Schrift

anführend, hinzusetzt: „womit zu vergleichen Hegel's gehaltvolle Recension in dem kritischen Journale der Philosophie I. 3.“ — Die Redaction der Herausgabe von Hegel's sämmtlichen Werken wird demnach, um den Namen der Gesammtheit vollständig zu bewähren, auch diese Kritiken aufzunehmen haben, wobei noch zu beachten, daß der erste Band: die philosophischen Abhandlungen, und der sechszehnte und siebzehnte: die vermischten Schriften, wohl eine andere Anordnung werden erhalten müssen. Weshalb z. B. aus dem ersteren die Dissertation de orbitis planetanum, die doch wohl eine Abhandlung, ausgeschlossen worden, ist so wenig einzusehen, als weshalb die kritische Abhandlung über Glauben und Wissen dem Wiederabdruck des Buchs über die Differenz des Fichte = Schellingschen Systems, dem sie chronisch folgte, vorangestellt ist. — Davon aber, daß Schelling an der Abfassung der Einleitung einen wesentlichen Antheil haben könnte, kann gar nicht die Rede sein, wenn irgend über die Verschiedenheit des Tons zweier Schriftsteller ein Urtheil möglich ist und wenn man sich erinnern will, wie Schelling Alles, was er in Betreff des Begriffs der Kritik auf dem Herzen trug, in seiner Invective gegen die Jenaer Literaturzeitung bereits kurz zuvor ausgeschüttet hatte.

Die wahrhafte Frucht, welche Schelling aus der Berührung mit Hegel zunächst zog, war das Streben nach einer größeren Bestimmtheit und Klarheit des Ausdrucks, welche in den Schriften bemerklich sind, die er jetzt herausgab, was man recht deutlich sehen kann, wenn man die Zusätze betrachtet, die er zur zweiten Ausgabe der Ideen zu einer Philosophie der Natur machte, deren Vorrede am 31. December 1802 unterzeichnet ist. Hier erkennt man nicht nur den Fortschritt der Bildung überhaupt, sondern auch in demselben ein neues nach Genauigkeit und Geordnetheit ringendes Element. Die besonderen Leistungen Schelling's in dieser Periode lassen sich so bezeichnen, daß er erstens das Princip der Philosophie einer neuen Darstellung unterwarf; zweitens das Verhältniß der Philosophie zu den besonderen Wissenschaften kritisch auseinandersetzte; drittens aus der strafferern Haltung, welche er in diesen Arbeiten sich zu geben versucht hatte, wieder in seine alte Lockerheit und Unbestimmtheit, obwohl mit der Tendenz der durchdringendsten Erschöpfung, zurückfiel.

Das Erste geschah im Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berlin 1802; das Zweite in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,

die er im Sommer 1802 zu Jena hielt und welche Anfang 1803 bei Cotta im Druck erschienen; das Dritte mit der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, Tübingen 1802, die mit dem dritten Stück des ersten Bandes abgebrochen ward.

Im Bruno versuchte Schelling eine neue Form der philosophischen Darstellung, den Dialog, und bewies auch hier in der Nachahmung Platon's und Giordano Bruno's die beneidenswertheste Leichtigkeit der Assimilation. Er wußte ganz den feierlichen Ton sich anzueignen, von der Philosophie als dem öffentlichen Mysterium zu reden, dessen Esoterismus in der Beschaffenheit seines Inhaltes liegt und welches durch künstliche Vorkehrungen nicht erst äußerlich zu einem Mysterium gemacht zu werden braucht. Der Dialog ist jedoch für die Philosophie nur eine untergeordnete Uebergangsform zu der objectiven dialektischen Darstellung des systematischen Zusammenhangs. Es ist nicht etwa die Talentlosigkeit, die Unfähigkeit der Neueren, Dialoge zu schreiben, welche diese Form zurückgedrängt hat. Fichte hat sich im Gegentheil, namentlich in seinen patriotischen, mit Leichtigkeit darin bewegt und an dem Dialog über Reinhold haben wir gesehen, wie lebendig Schelling dialogisiren konnte, sobald er seine Darstellung zum Reflex einer concreten Wirklichkeit machen durfte, an deren Besitz

eben die Griechen eine so große Vorlage für den geschriebenen Dialog vor uns voraus hatten. Nun vergleiche man die dramatische Bewegtheit jener Unterredung über Reinhold mit Bruno, so wird man bald sehen, wie im Grunde nur ein Vortrag von Einem gehalten wird, dessen einzelne Bestimmungen von Anderen in den mannigfachsten Wendungen affirmirt werden. Diese ewige Tautologie bringt daher bald das Urtheil hervor, daß die Form des Gesprächs nur eine unbequeme, langweilige Zugabe zur eigentlichen Abhandlung sei. Bei Platon finden wir, namentlich im Eingang der Dialoge, öfter eine reiche mimische Ausstattung, welche das gelegentliche Entstehen des Gesprächs schildert, wodurch auch die Weihnachtsfeier von Schleiermacher so großen stylistischen Reiz erhält. Dergleichen fehlt bei Schelling. Es sind im Ganzen nur zwei Personen vorhanden, eine active und eine passive, welche Anfangs Anselmo und Alexander, weiterhin Bruno und Lucian heißen. Die ganze Feinheit besteht hier nur darin, daß für die Tautologie des einfachen Jasagens Euphemismen ersonnen werden: „So sagten wir; — unstreitig; — es versteht sich; — so ist es; — offenbar; — so werden wir schließen müssen; — dies ist klar; — so ist es wirklich; — freilich; — richtig; — allerdings; — du hast ganz

Recht; — nothwendig; — es ist nicht zu leugnen; — in alle Wege; — zugestanden; — es scheint; — getroffen; — dies gebe ich zu; — so nahmen wir an.“ Nehmen wir diese vielfache Ausdrucksweise der Affirmation und die dem Platon entlehnte Wendung weg, daß die scheinbar sich Unterredenden: o Bester, Vortrefflicher, zu einander sagen, so heben wir das ganze Gespräch auf.

Ueber den speculativen Gehalt desselben ist wenig zu bemerken, weil derselbe sehr im Allgemeinen bleibt und, wie Schelling selbst angibt, zum Theil aus den Auszügen entlehnt ist, welche Jacobi im Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza aus der Schrift des Giordano Bruno: von der Ursach, dem Princip und dem Einen, gegeben hatte. Es wird S. 221 dem Bruno beigepflichtet, wenn er sagt: „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punct der Vereinigung zu finden ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.“

Schelling trägt ganz richtig im Eingang des Dialogs den Unterschied des Begriffs der Idee als des ewigen Seins von der Welt der Erschei-

nung vor, indem er das Ewige, das er hier, nach dem Vorgang in der Darstellung des Systems, auch das Vernünftige nennt, als die Totalität bestimmt, welche die Einheit der Indifferenz und der, in ihr, ihr entgegengesetzten Differenz sei, weshalb er ein Ausgehen von der Einheit oder von dem Gegensatz für gleich unphilosophisch erklärt. Dieser Gedanke wird mit anmuthiger Beredsamkeit noch in den Formen der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besonderen, des Möglichen und Wirklichen entwickelt, die in dem „heiligen Abgrunde" des Ewigen enthalten sind. Sehen wir aber weiter zu, was für besondere Bestimmungen Schelling in Betreff der Realisation des Absoluten gibt, so finden wir S. 93—117 einen paraphrasirenden und poetisirenden Auszug aus Hegel's Dissertation de orbitis planetarum, und Schelling selbst sagt in den Anmerkungen, daß er sich über diese speculative Auseinandersetzung der Keplerischen Gesetze „mit Ueberzeugung auf die früheren Bemühungen eines Freundes berufen" könne. Man kann hier aber recht beobachten, wie sehr Schelling geneigt ist, wenn er nur irgend eine Basis hat, sogleich in glänzenden Combinationen sich gehen zu lassen und Sinnreiches, Wahres mit Schiefem und Halbwahrem zu mischen. So sagt er z. B. S. 99: „Was nun die Dinge für

das blos Geradlinige und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Antheil, was ihnen aber Gestalt gibt oder sie für das Urtheil und die Aufnahme des Besondern in's Allgemeine bestimmt, der organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besondern ausdrücken, der vernünftige." Hier muß man sagen, weiß man nicht, wie man daran ist, wenn das Organische nicht selbst als das Vernünftige bestimmt und wenn das Geradlinigte zu einem charakteristischen Merkmal des Unorganischen gemacht wird, da dies nur von der Krystallbildung gesagt werden kann, diese aber, als Individualisirung des Materiellen, selbst schon den Anfang der organischen Naturbildung darstellt, welche als productive Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern im Einzelnen dem Begriff der Vernunft entspricht. Oder soll die Geradlinigkeit ein bloßes Bild sein? Dann müßte man doch erwarten, daß bei dem Organischen von der Curve die Rede wäre, was sogar für die Gestalt der Pflanzen und Thiere viel Sinn hätte? Wer weiß es! Doch müssen wir erwähnen, daß in diesem Abschnitt des Dialogs die Erklärung seines Titels vorkommt, daß nämlich das Licht das göttliche active, die Schwere das natürliche passive, mütterliche Princip der Dinge sein soll.

Weiterhin fällt die Hervorhebung des Schlusses auf. Es wird zwar noch S. 166 ausdrücklich die Logik als die Wissenschaft definirt, welche die Vernunft dem Verstande unterordne und von Bruno gefragt: „Welche Hoffnung also zur Philosophie für den, welcher sie in der Logik sucht?“

Lucian: Keine.

Nichts desto weniger wird zuvor S. 158 ff. aus dem Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Uebergang zu dem Begriff des Schlusses gemacht und S. 159 erklärt: „Die unendliche Form nun ist die kategorische, die endliche die hypothetische, die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunctive. In jedem Schluß aber ist bei aller Verschiedenheit der Obersatz in Bezug auf den Untersatz stets kategorisch oder unendlich, der Untersatz hypothetisch und endlich, der Schlußsatz aber disjunctiv und jenes sowohl als dieses in sich vereinigend.“ Worauf Lucian entzückt ausruft:

„O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, deine Verhältnisse zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis hinauf zur Form des Schlusses zu erkennen! In deine Betrachtung versenkt sich der Forscher, nachdem er in

dir das Abbild des Herrlichsten und Seligsten erkannt hat u. s. w."

In dieser Anerkennung der Nothwendigkeit des Schlusses und in jener Verachtung ist ein offenbarer Widerspruch enthalten, der sich nur dadurch erklärt, daß die Logik einmal als Verstandeswissenschaft genommen, das anderemal die Form des Schlusses in ihrer speculativen Bedeutung geahnt wird. Schelling verwirft auch die Metaphysik, die Erkenntniß des Absoluten auf logischem Wege überhaupt; alle, die es auf demselben suchen, werden S. 167 verurtheilt, „daß sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüßt haben." Einiges Licht über diese Widersprüche gibt uns wohl die Erinnerung, daß die erste Vorlesung, welche Hegel in Jena eröffnete, die Logik und Metaphysik zum Gegenstand hatte, ja, daß die zweite der Thesen, die er a. 27. August 1801 vertheidigte, so lautete: Syllogismus est principium idealismi. Nun wissen wir, woher Schelling gerade auf die Hochstellung des Schlusses verfiel und daneben doch die Logik verwarf. Durch Hegel hatte er von einer anderen als der formalen vernommen, ohne doch klar darin zu sehen.

Von hier aus betrachtet Schelling die wahrhafte Erkenntnißart der Philosophie weiter, welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der

Realismus entgegengesetzt, beide aber an und für sich Eins seien und in dieser Einheit der Gott in der Natur, die Natur in Gott angeschaut werde. Hier werden nun über die Geschichte der Philosophie, den Wechsel ihrer Systeme, über die Nothwendigkeit der Vollendung der Form des Wissens, als wodurch es sich erst von der Liebhaberei unterscheide, ziemlich dieselben Ansichten, jedoch mit priesterlicher Salbung, vorgetragen, die sich auch bei Hegel in der Einleitung zur Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems finden. Von der Neigung zum schematisirenden Construiren kann Schelling auch hier nicht loskommen. Bei dem wahren Gedanken, daß in allen Philosophieen die Eine und selbe Philosophie als Selbsterkenntniß der einen und nämlichen Vernunft auf verschiedenen Stufen existire, verliert er sich S. 184 in folgende Hypothese: „Gleichwie aber der eine Schwerpunct der Erde doch von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann und der eine Urstoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, sich darstellt, so hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen sich ausgesprochen, welche gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen; denn der Westwelt zwar scheint das zu gehören, was die Unsrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellectua-

lismus, südlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus.“ Solche Schematismen helfen zu gar nichts, denn wohin rechnen wir nun Griechenland? Zum Orient oder Occident, zum Süden oder Norden? Und hat es nicht vielmehr alle jene vier Formen in sich entwickelt? Und wenn unter der Westwelt die Romanischen Völker zu verstehen sein sollen, so fällt einem Ueberlegenden doch wohl ein, daß hier die scholastische Philosophie Jahrhunderte lang ihren Sitz gehabt hat und nichts weniger als Materialismus gewesen. Oder wenn der Realismus dem Süden angehören soll, so fragt man sich, ob denn der Neoplatonismus, der doch gewiß in südlichen Localen lebte, Realismus genannt werden kann?

Wenn Schelling im Bruno seine Philosophie noch einmal nach ihren allgemeinsten Bestimmungen, jedoch in einer neuen, in der dialogischen Form, darstellte, so trug er sie in den:

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium,

akroamatisch mit kritischer Beziehung auf die

besondern Wissenschaften vor und äußerte selbst, daß diese insofern einen encyklopädischen Anstrich hätten. Für diese Vorlesungen, welche 1802 zuerst gehalten, 1803 zum ersten und 1830 zum drittenmal aufgelegt wurden, müssen wir zuvörderst Schelling den aufrichtigsten und wärmsten Dank zollen. Sie haben durch ein Menschenalter hindurch die vielfachste, wohlthätigste Anregung gegeben und verdienen auch heute noch von jedem Studirenden mit Ernst gelesen und beherzigt zu werden. Die Gesinnung, mit welcher der Studirende für die Wissenschaft erfüllt sein soll, wird zwar mehr negativ als eine aristokratische Erhebung geschildert, aber die Verachtung der Gemeinheit ist mit vornehmer Grazie begeisternd ausgesprochen. Den Anfang einer solchen kritischen Musterung des Universitätsstudiums hatte wiederum Kant mit seinem Streit der Facultäten gemacht, welchen Schelling zwar einseitig nennt, aber doch nichts weiter gegen ihn mit Bestimmtheit zu sagen vermag. Der Schelling'schen Schrift folgten alsdann, auf Veranlassung der Errichtung der Berliner Universität, noch andere von Schleiermacher, Steffens u. s. w. Bei der großen Wichtigkeit, welche diese Schelling'schen Vorlesungen als die schönste Blüthe seiner akademischen Wirksamkeit, als die populärste Darstellung seiner Philosophie, gehabt haben,

können wir uns nicht erlassen, sie im Besonderen durchzugehen und dürfen hierbei auch nicht die Opposition gegen manche Schrullen und Irrthümer Schelling's vergessen.

Die erste Vorlesung handelt: über den absoluten Begriff der Wissenschaft. Hierüber brauchen wir nicht weitläufig zu sein. Schelling setzt auseinander, wie das Wissen an und für sich Eines und das besondere Wissen ein solches nur sei durch seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen, dem Urwissen. Er folgert daraus die Nothwendigkeit, den Studirenden aus dem Begriff des Wissens selbst über seine Aufgabe zu belehren und wie diese Belehrung der Philosophie zukomme. Endlich weis't er die Seichtigkeit derer nach, welche vom Wissen nichts wissen wollen und ihm fälschlich das Handeln als einen höheren Zweck entgegenstellen, während Wissen und Handeln absolut gleichen Werth haben und der Aufruf zum Handeln oft von denen am lautesten gehört wird, bei welchen es mit dem Wissen nicht recht fort will. Wissen und Handeln können nur durch die gleiche Absolutheit zur Harmonie mit einander erhoben werden.

Die zweite Vorlesung spricht: über die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademieen. Mit Freimüthigkeit, mit Wärme, mit

Nachdruck zeigt Schelling hier die Unabhängigkeit der Wissenschaft von äußeren Rücksichten, weil sie sich selbst Zweck sein muß. Er fordert, daß die Universitäten nicht blos ein historisches Wissen überliefern, sondern selbst aus der Idee der Wissenschaft sich productiv verhalten, zumal sogar die Ueberlieferung oft ohne ein Nacherfinden der ursprünglichen Production nicht als treu gedacht werden könne. Der akademische Lehrer soll seine Wissenschaft frei zu produciren im Stande sein und sie nicht wie ein fremdes Eigenthum besitzen. An solchen Lehrern wird es niemals fehlen, da ja die Lehrer auf den Universitäten ihre Bildung erhalten: „man gebe diesen nur die geistige Freiheit und beschränke sie nicht durch Rücksichten, die auf das wissenschaftliche Verhältniß keine Anwendung haben, so werden sich die Lehrer von selbst bilden, die jenen Forderungen Genüge thun können und wiederum im Stande sind, andere zu bilden."

„Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichsam im Namen der Wissenschaft Forderungen an Akademieen zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen sei, daß sie Instrumente des Staats sind, die das sein müssen, wozu dieser sie bestimmt. Wenn es nun seine Absicht wäre, daß in Ansehung der Wissenschaften durchgehends eine gewisse Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einschränkung auf das Gewöhnliche und

Nützliche beobachtet würde, wie sollte dann von den Lehrern progressive Tendenz und Lust zur Ausbildung ihrer Wissenschaft nach Ideen erwartet werden können?"

„Es versteht sich wohl von selbst, daß wir gemeinschaftlich voraussetzen und voraussetzen müssen: der Staat wolle in den Akademieen wirklich wissenschaftliche Anstalten sehen und daß Alles, was wir in Ansehung ihrer behaupten, nur unter dieser Bedingung gilt."

Und in Rücksicht der Studirenden sagt Schelling: „Wenn die Lehrer selbst keinen andern als den ächten Geist um sich verbreiten, und keine andern Rücksichten, als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten; wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer schändender Menschen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Wesens selbst geduldet werden, so werden von selbst aus der Reihe der studirenden Jünglinge diejenigen verschwinden, die sich nicht anders, als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen."

Die dritte Vorlesung über die ersten Voraussetzungen des akademischen Studiums schärft die Nothwendigkeit des Lernens ein, weil ohne Kenntnisse zu besitzen die Erwerbung der Wissenschaft unmöglich sei. Stufen zu überspringen sei

eigentlich Niemandem vergönnt; wo es vorkomme, sei es mehr scheinbar, als wirklich der Fall. Mit schöner Begeisterung nimmt sich Schelling hier auch des Studiums des classischen Alterthums, der antiken Sprachen an, damals im Gegensatz gegen die Nützlichkeitstheorieen der Philanthropen. Daß die Philologie einst auch gegen einen christenthümelnden Fanatismus in seinem eigenen Vaterlande, in Würtemberg, werde vertheidigt werden müssen, ahnte er noch nicht.

Die vierte Vorlesung handelt von dem Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen. Diese Zusammenstellung muß auffallen. Die Mathematik ist, sofern sie nicht philosophisch behandelt wird, nicht Vernunftwissenschaft, sondern Verstandeswissenschaft d. h. es ist Vernunft in ihr, als ohne welche sie überhaupt nicht Wissenschaft zu sein fähig sein würde. Allein das, wodurch sie sich in der Behandlung ihres Inhaltes charakterisirt, ist die abstracte Identität, die Consequenz des verständigen Denkens. Nun behauptet Schelling, daß die Mathematik eben so im Abstracten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenste objectivste Ausdruck der Vernunft selbst sei und daß alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen,

ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden. Dies ist eine nicht näher motivirte oberflächliche Behauptung, denn die Mathematik ist einerseits selbst Naturwissenschaft, anderseits aber kann sie außerhalb ihres eigenen Gebietes immer nur als ein Moment, nämlich als das der quantitativen und figurativen Bestimmtheit, vorkommen, weshalb nur innerhalb der Mechanik von einer sogenannten Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft entschieden die Rede sein kann, in der Physik aber, in welcher bereits die Dynamik der specifischen Qualität sich geltend macht, die Mathematik zurücktritt, in der Organik aber vollends von Gesetzen, die sie dem Leben vorschriebe, keine Nachweisung gegeben werden kann. Schelling würde zu diesen unbestimmten Aeußerungen gar nicht gekommen sein, hätte er die logische Form der Idee erkannt gehabt. Das Bedürfniß derselben und zugleich der Mangel ihres Begriffs entlockt ihm dann solche fahrige, vieldeutige Aeußerungen. Wie wir früher aus den Beiträgen Schelling's zum Niethammer'schen Journal sahen, wollte er einmal alle Wissenschaft in Mathematik auflösen!

Freilich hilft sich Schelling im dunklen Gefühl der bloßen Gewagtheit seiner Behauptungen wieder dadurch, daß er die gegenwärtige Mathematik mit

heftigem Tadel überschüttet; um von dem Wesen der Natur auch nur das Geringste zu verstehen, müßte sie selbst vorerst wieder auf ihren Ursprung zurückgehen und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begreifen; ihre Formen seien Symbole, „für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sicheren Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß." Wenn die Formen der Mathematik Symbole sein sollen, so weiß ich nicht, wie man dies anders, als im Pythagoräischen Sinn, verstehen kann. Die Pythagoräer aber griffen zu einer solchen Symbolik, weil sie in ihr noch auf latente Weise das logische Element besaßen. Als dies daher in seiner Reinheit für sich hervorgetreten war, mußte diese Vermischung des Logischen mit dem Mathematischen, sowohl dem Arithmetischen, als dem Geometrischen, von selbst wegfallen, wie dies nirgends deutlicher sein kann, als in der Kritik, welche die Aristotelische Metaphysik von der Pythagoräischen und Platonischen Philosophie gibt. Was das aber für Spuren und Nachrichten bei den Alten sein sollen, nach welchen Euklides noch den Schlüssel zu jenen Symbolen besaß, ist nicht zu sagen, am wenigsten, daß solche Spuren sichere sein können. Wir haben außer den Elementen des Euklides noch genug andere Werke der antiken Mathematik

übrig, uns zu überzeugen, daß zwischen ihnen und Euklides die schönste, ächt Hellenische Continuität der Entwicklung bestand, ihnen also doch auch wohl jener Schlüssel zugeschrieben werden müßte. Schelling versichert, daß die Philosophie „auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträthselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben werde.“ Dies ist ein Compliment, das er sich selbst macht, jedoch ein leeres, da er nicht das Geringste für die Mathematik als Wissenschaft gethan hat. Warum er sie eine uralte Wissenschaft nennt, ist auch schwer zu sagen, denn das sechste Jahrhundert vor Christus gehört doch wahrlich nicht der Urzeit an. Eben so wenig ist einzusehen, weshalb, wie er keck hin versichert, die Geometrie dem Realismus, die Analysis dem Idealismus in der Philosophie „auffallend“ entsprechen soll. Haben wir denn nicht seit Cartesius auch eine analytische Geometrie — wenn überhaupt mit solchen vagen, gedankenlosen Vergleichungen etwas gesagt sein sollte.

Ueber die Philosophie als die Wissenschaft von den Ideen oder den ewigen Urbildern der Dinge selbst ist Schelling ganz kurz. Er fordert für ihr Studium die intellectuelle Anschauung, welche nicht gegeben werden könne. „Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird.“

Die fünfte Vorlesung enthält eine Polemik gegen die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie. Schelling erinnert hier zuerst an die Seichtigkeit des Geredes, daß die Philosophie für Staat und Kirche gefährlich sei und ruft sehr wahr aus: „Was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion sein, denen die Philosophie gefährlich sein kann? Wäre dies wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob Alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme.“ Schelling meint dagegen, daß die Erhebung des gemeinen, beschränkten Verstandes zum Schiedsrichter über die Ideen dem Staate allerdings eben so gefährlich sei, als die Vergötterung der bloßen Nützlichkeit, durch welche die Liebe zum Leben, zum Genuß oben an gestellt würden. In Deutschland zumal sei die Philosophie neben der Religion schon deswegen so außerordentlich wichtig, weil beide das einzige innere Band der Nation seien, die immer mehr in sich zerfalle.

Allein nicht nur das Geschrei der Gefährlichkeit der Philosophie für Staat und Religion sei erhoben worden, sondern auch die Inhaber verschiedentlicher

Wissenschaften, durch die Philosophie in ihrer Vornirtheit gestört, seien gegen sie laut geworden, weil sie von den gründlichen Wissenschaften abziehe, sie als entbehrlich darstelle u. s. w. „Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewisser Fächer in den Rang der privilegirten Classen treten könnten und von Staats wegen festgesetzt würde, es soll in keinem Zweig des Wissens ein Fortschritt oder gar eine Umwandlung Statt finden. So weit ist es bis jetzt, wenigstens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie und in ihr Eins." — Zuletzt erwähnt er noch die schaalen Einwendungen, welche gegen das Studium der Philosophie von dem sogenannten *Wechsel ihrer Systeme* hergenommen werden, als wenn in demselben nicht der lebendige Trieb der ihrer Vollendung immer mehr entgegenschreitenden Wissenschaft sich offenbarte. Die Nachrede, die Philosophie als eine bloße *Modesache* zu verwerfen, könne aber selbst bei denen, welche so zu sprechen pflegen, nicht so ernstlich gemeint sein, denn „wenn sie nicht ganz nach der Mode sein wollen, so wollen sie doch auch nicht ganz altmodisch sein, und wenn sie nur hie und da etwas, und wär' es blos ein Wort, von der neueren oder neuesten Philosophie

erhaschen können, verschmähen sie es ja doch nicht, sich damit auszuschmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie sie vorgeben und demnach eben so leicht, als es ist, einen Kleiderschnitt oder Hut mit dem andern zu verwechseln, auch ein System der Medicin, der Theologie u. s. w. nach den neuesten Grundsätzen aufzustellen, so würden sie gewiß nicht säumen es zu thun."

Die sechste Vorlesung über das Studium der Philosophie insbesondere ist im Grunde auch noch negativ, indem sie die Logik und Psychologie als nur empirische, unphilosophische Versuche verwirft. Bei der Verwerfung der Logik fällt es Schelling denn doch selbst bei, daß vielleicht eine speculative Behandlung der Gesetze des Denkens möglich wäre, entgegnet aber hierauf, daß sie alsdann „keine absolute Wissenschaft mehr wäre, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaften." Und wenn sie sich so verhielte, was wäre denn das für ein Unglück? Wäre eine solche Stellung nicht die Erlösung der Logik von dem abstracten Separatismus, worin sie als formale Logik existirt? Würde sie nicht als ein Glied des gesammten Organismus der Wissenschaft erst recht ihrem Begriff entsprechen? Ist nicht jede Wissenschaft als Wissenschaft absolut und mit allen übrigen in gleicher

Dignität, für sich aber als besondere im Verhältniß zur Totalität nur relativ? Warum soll dies nun von der Logik nicht gelten? Oder warum soll der Begriff des Denkens an und für sich eine weniger speculative d. h. vernünftige Bestimmtheit haben, als der Begriff der Natur, oder des Willens, oder der Kunst? Schelling stieß hier auf den Punct, den er zwar stets berührt, niemals aber gründlich der Kritik unterworfen hat. In Verwirrung darüber spricht er daher auch wieder aus: „Das, was von der Philosophie nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, Alles als Eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältniß der Speculation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht. — Aber eben dieses Princip der Antinomie des Absoluten und der blos endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Production so wenig, als Form und Stoff in der Poesie getrennt sein können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht gelernt werden kann.“ Schelling streift also nahezu

an den Begriff der Dialektik, wie er von Hegel als das positive Resultat der Kant'schen Vernunftkritik aufgenommen wurde, fällt aber sogleich in eine blos subjective Auffassung herunter. Die Dialektik soll nicht eigentlich gelernt, mehr geübt werden können, es soll ein productives Vermögen, also ein Talent, eine unmittelbare Begabtheit dazu nothwendig sein. Das Angeborensein ist freilich das Bequemste, zum Besitz einer Wissenschaft zu gelangen und in der vierzehnten Vorlesung wird gelehrt, daß auch der Philologe geboren werden müsse. Schelling macht es folglich mit der Formseite der Wissenschaft eben so, wie mit dem Postulat der intellectuellen Anschauung und wird dadurch zum Lehrer nur von Wissenden. Die Institutionen unserer Staaten sind freilich in anderem Sinn organisirt. Ein Gedicht zu machen, wird allerdings nur in China von Prüfungsbehörden gefordert; für die künstlerische Production setzt man bei uns das Talent als ein zufälliges Geschenk der Natur voraus, allein für die Philosophie sind Prüfungen angeordnet. D. h. die Staaten denken sich dieselbe eben so lehrbar und lernbar, als jede andere Wissenschaft. Das Ende vom Liede ist daher in Betreff Schelling's auch hier, daß er zwar Gedanken hat, aber nicht genug, und daß er den blendenden Effect der stillen, nachhaltigen Wirkung, die

unbestimmte Aufregung der einfachen, sich auf den Grund der Sache einlassenden Bestimmtheit vorzieht; weil die Logik, die er in den gewöhnlichen Compendien vor sich hatte, schlecht, ein Gemächt des endlichsten Verstandes war, durfte es darum keine bessere geben und hätte nicht, was er Dialektik nannte, den Inhalt der gemeinen Logik in speculativer Verklärung in sich aufnehmen müssen, wie dies von Hegel geschah?

Die siebente Vorlesung handelt nach dem Titel über einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornämlich in den positiven Wissenschaften. Allein es werden vielmehr die inneren Beziehungen der Philosophie zur Religion, Sittlichkeit und Poesie besprochen. Es wird bemerkt, daß dieselben durchaus auf Ideen beruhen, daß aber der Diletantismus, der in der Wissenschaft den Ernst scheue, dem es in der Formlosigkeit gemüthlich sei, sich die Verachtung der Philosophie im Gegensatz zu Religion, Sittlichkeit und Poesie erkünstelt habe, weil die Philosophie eben Wissenschaft sei. „Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.“ Ganz richtig sagt Schelling: „Wenn sie

wollen, daß Religion nicht durch Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben, oder an ihre Stelle treten könne." Schelling entwickelt nun aus der Indifferenz des Realen und Idealen die positiven Wissenschaften als die reale Objectivirung der Idee des Urwissens. Positiv nennt er die Wissenschaften, insofern sie für den Staat da sind. Er construirt nun folgende Parallele:

1) Der Indifferenzpunct des Absoluten wird objectiv „die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens demnach die Theologie sein."
2) Die reelle Seite des Absoluten stellt sich objectiv in der Naturwissenschaft dar und da sich diese in der des Organismus concentrirt, in der Medicin, als in welcher auch die Naturwissenschaft allein eine directe Beziehung auf den Staat hat, mithin positive Wissenschaft ist.
3) Die ideelle Seite der Philosophie wird allgemein die Wissenschaft der Geschichte, und inwiefern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts, oder die Jurisprudenz sein.

Wo bleibt nun aber die Philosophie selbst? Für diese hatte sich Schelling einmal in den Kopf gesetzt,

daß sie an der Kunst das vollkommenste Organ ihrer Darstellung habe; die Philosophie in eine neue, universelle Mythologie hinüberzuführen! Daß die Philosophie, der Schelling doch in der nothwendigen Dialektik selbst eine Kunstseite zugestand, eben so selbstständig sein müsse, als die Kunst für sich, verschwand in dieser trüben Vermischung der Idee an und für sich mit der Philosophie als ihrem Begriff und der Kunst als ihrer sinnlich schönen Erscheinung. Schelling sagte: „Die wahre Objectivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst; es könnte also auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Facultät der Künste geben. Allein die Künste können nie eine äußere Macht und eben so wenig durch den Staat privilegirt als beschränkt sein. Es gibt also nur freie Verbindungen für die Kunst: und dies war auch auf den älteren Universitäten der Sinn der jetzt sogenannten philosophischen Facultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder desselben Artisten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Facultät von den übrigen hat sich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie diese privilegirte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Meister (Doctores), sondern Lehrer (Magistros) der freien Künste creirt."

Nach der den Facultäten vindicirten Rangordnung beginnt Schelling die nähere Auseinandersetzung

derselben mit der Theologie, und gibt in der achten Vorlesung die so berühmt gewordene historische Construction des Christenthums. Sie ist in der That aber nichts Anderes, als eine paraphrastische Entstellung der Gedanken, welche Hegel in dem zweiten Abschnitt der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie geäußert hatte. Es war darin gesagt worden, daß Religion, als solche, ohne historische Beziehung, sich nicht denken lasse; daß man das Wesen des Heidenthums als die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, als die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen in's Unendliche; das Wesen des Christenthums dagegen als Anschauung des Natürlichen im Göttlichen, als Einbildung des Unendlichen in's Endliche ansehen könne; endlich, daß die Mystik im Christenthum den höchsten Punct des Gegensatzes mit dem Heidenthum ausmache, weil im Christenthum die esoterische Religion selbst die öffentliche und umgekehrt, dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien des Heidenthums selbst mythischer Natur gewesen sei. Der Grundgedanke, der durch die Abhandlung durchging, war dann, daß Heidenthum und Christenthum die beiden einzig möglichen Formen der religiösen Anschauung sein, die sich eben deshalb zur Einheit miteinander aufheben und den

Schmerz der Versöhnung mit der Heiterkeit und Schönheit der Griechischen Religion vereinen könnten: „dann ist der Himmel wahrhaft wiedergewonnen und das absolute Evangelium verkündet.“

Schelling beutete diese Gedanken aus, aber so, daß er die Anschauung des Unendlichen im Endlichen zum Charakter des Heidenthums macht, die Anschauung des Endlichen im Unendlichen zu dem des Christenthums. Diese Formeln sind schlechter, als die Hegel'schen, welche die Richtung der Religion bestimmter angeben. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen zu setzen, ist die That jeder Religion, aber der Ausgangspunct macht einen Unterschied aus. Hegel setzt denselben für das Heidenthum in's Natürliche, das eben deshalb zum Symbol für das Unendliche ward; für das Christenthum in den Geist, der deshalb „durch die Natur als den unendlichen Leib Gottes“ bis in das Innerste desselben schaut und darin sich mystisch verhält. In den besonderen Bestimmungen wich Schelling von Hegel nicht ab, wodurch er aber mit seiner allgemeinen Bestimmung des Gegensatzes der Religion sich noch mehr in Widerspruch setzte. Es soll nach ihm die Natur, das Exoterische des Cultus, das Bleibende der Göttergestalten, die Symbolik als eine subjective Verunendlichung des Endlichen den Begriff des Heiden-

thums; die Geschichte dagegen, das Esoterische, will sagen Naturlose des Cultus, das Vorübergehende der göttlichen Manifestation als flüchtiger Erscheinung und die Mystik als eine subjective Symbolik, als Allegorie des Unendlichen im Endlichen, den Begriff des Christenthums ausmachen. Er zieht daher auch seinen Unterschied einer Periode der Natur, des Schicksals und der Vorsehung wieder herbei, spricht von der ersteren aber nicht weiter, als daß er sie dem Griechenthum zur Zeit seiner schönsten Blüthe zuertheilt und dann hinzusetzt: „mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Das war das Ende der alten Welt u. s. w." Wir erinnern uns wohl, daß Schelling zwei Jahr zuvor im System des transcendentalen Idealismus die Perioden ganz anders bestimmt hatte, nämlich als Schicksal, Natur und Vorsehung und daß damals die Periode der Natur mit dem Untergang des Römischen Reichs anfangen sollte. Das Christenthum soll auch hier noch, wie dort, in der Geschichte die Periode der Vorsehung nur einleiten. Es wird auch versichert, daß, „was die Griechische Religion als ein Zumal hatte, das hat das Christenthum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr die Gestaltung noch nicht

gekommen ist." Was dies eigentlich heißen soll, ist nicht recht einzusehen. Denn einmal fehlt in der Griechischen Religion die Succession gar nicht; es existirt in ihr ein theogonischer Proceß als Progreß vom Chaos durch den Kronos zum Olympischen Zeus hin. Sodann aber lehrt das Christenthum ausdrücklich die ewige Einheit Gottes mit sich, so daß das Nacheinander der successiven Offenbarung nur in die Seite des Gott erkennenden menschlichen Bewußtseins fällt. Es verwirft, seinen Worten nach, entschieden die Lehre einiger Secten, wie der Montanisten und anderer, welche eine Succession der Erzeugung der Personen der Gottheit annehmen und Vater, Sohn und Geist zu Diadochen machen. Daß aber die Zeit der Sonderung der Erscheinungen im Christenthum noch nicht gekommen sei, das ist so eine von den faulen, vornehmen Redensarten Schelling's, welche in der Form ahnungsvoller Tiefsinnigkeit gar nichts sagen. Wollte Schelling das Zumal in ein Nacheinander auflösen, so mußte er entweder auf die Hypostasen der Trinität sich einlassen oder er mußte die Gestaltung des Christenthums als byzantinisch-slavisches, katholisch-romantisches, protestantisch-deutsches berücksichtigen.

Christus wird daher von Schelling auch nur als „Gipfel und Ende der alten Götterwelt"

construirt, der „als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung, als Grenze der beiden Welten dasteht" und den Geist als das ideale Princip verheißt, welches „das Endliche zum Unendlichen zurückführt." Hegel sagte dagegen in jener Abhandlung viel richtiger: „Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Das Christenthum stellte diese Vereinigung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf. Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt," nicht aber, wie Schelling sich ausdrückt, das Endliche auf das Unendliche zurückführt.

Die neunte Vorlesung beschäftigt sich mit der Anwendung der historischen Construction des Christenthums auf das Studium der Theologie. Das Charakteristische derselben ist die Polemik gegen die empirisch-philologische und psychologisch-moralisirende Theologie als ein Product der Periode der Aufklärung oder vielmehr Auskärung. Schelling macht gegen den Buchstabengötzendienst der-

selben den Begriff der Religion geltend. Er huldigt hierbei ganz und gar einem speculativen Rationalismus. Die Menschwerdung Gottes als ewige faßt er als die Vorstellung des Endlichen in der Form des Sohnes Gottes; Christus sei nur der geschichtliche, erscheinende Gipfel der Menschwerdung; als Einzelner sei er eine aus den damaligen Zeitumständen völlig begreifliche Person; da Gott ewig außer aller Zeit sei, so sei dabei, daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, schlechterdings nichts zu denken. „Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden blos seltsam, daß bei den Christen nur Einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.“

Schelling erklärt nun die Philosophie für das wahre Organ der Theologie und will die Idee des Christenthums zum Maaß des Werths der Bücher gemacht wissen, in welchen jene sich aus-

drückt, denn schon bei Paulus sei das Christenthum etwas Anderes geworden, als es im Geist seines Stifters gewesen; wäre die Auslegung frei gegeben, so würden wir in der Würdigung der ersten Urkunden des Christenthums schon so viel weiter sein und in einer so einfachen Sache nicht jetzt noch so viel Umwege und Verwicklungen suchen; mittelst der Sprachkenntniß die Wunder aus der Bibel herauszuerklären, sei ein eben so klägliches Beginnen, als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen Factis, die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Schelling geht in seiner Opposition gegen die sogenannte gesunde Exegese nicht nur so weit, daß er dem Protestantismus die sylbenstecherische Behandlung der biblischen Bücher zum Vorwurf macht, sondern mit einem Lob des Katholicismus, dem Volk die Bibel entzogen zu haben, sogar in folgende Worte ausbricht: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe (das Christenthum) gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne, aushalten.“ Man muß gestehen, das haben selbst die ärgsten Freigeister des Englischen und Französischen Deismus nicht zu

sagen gewagt, daß die Bibel ein Hinderniß der Vollendung des Christenthums gewesen und noch weniger, daß dieselbe an ächt religiösem Gehalt andern Religionsschriften so tief untergeordnet sei. Schelling ist so dreist, von Schriften früherer und späterer Zeit zu reden, welches letztere denn doch wohl heißen soll, Schriften, die nach der Entstehung des Christenthums verfaßt sind. Möchte es ihm doch gefallen haben, seinen kecken Worten eine bestimmtere Andeutung hinzuzufügen. Er nennt, es ist wahr, die Indischen Religionsbücher, allein 1802 waren die Veden noch viel unbekannter, als sie es jetzt sind und es war damals eine bloße Meinung, als ob in demselben ein unendlich tiefer speculativer Gehalt läge. Bei dem Mangel an Thatsachen, ein einigermaaßen sachliches Urtheil zu fällen, noch dazu in einer so wichtigen Angelegenheit, fällt der Leichtsinn Schelling's hier widrig auf. Dem Orient wird überhaupt in diesen Vorlesungen als dem Mutterlande der Ideen, Indien als der Heimath des Intellectualsystems gehuldigt; der Occident sei ein für sich unfruchtbarerer Boden gewesen, der dem idealen Princip des Orients durch seinen Buchstaben nur die Gestalt zu geben gewußt habe u. s. w. Hatte nun Hegel in seiner Abhandlung gesagt, daß in dem Christenthum das Esoterische selbst exoterisch, öffentlich geworden sei, so

machte Schelling sich ein esoterisches Christenthum daraus; hatte Hegel aus dem Zerfallen der besondern-zeitlichen Formen des Christenthums den Schluß gezogen, daß es selbst als Versöhnung Gottes mit der Welt um so entschiedener als das wahre Evangelium hervortreten werde; so machte Schelling hieraus die „Wiedergeburt des esoterischen Christenthums“ durch die mit der Poesie und Religion durch totale Aufhebung des Empirismus und Naturalismus vereinigte Speculation.

Die zehnte Vorlesung über das Studium der Historie und der Jurisprudenz ist nur ein matter Nachklang der Abhandlung Hegel's im kritischen Journal über das Naturrecht. Es wird mehr von Geschichtsschreibung als von der Geschichte selbst gesprochen; von der Jurisprudenz ist so gut wie gar nicht die Rede; über den Begriff des Staates werden, nicht ohne Verwirrung und Verschlechterung, einige der Hegel'schen Bestimmungen, in dürftigen Umrissen vorgetragen; Platon's Republik, als die bis jetzt einzige Auflösung der Aufgabe, den Staat aus Ideen zu construiren, gerühmt und versichert, daß die wahre Synthesis des Staats „ohne die Ausführung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes Document nicht weiter erklärt werden könne.“ Was man sich unter diesem Document vorstellen solle, wird klüg-

lich nicht erklärt; denken läßt sich nichts dabei. Was man in dieser Vorlesung hätte erwarten sollen, wäre eine Auseinandersetzung der Schelling eigenthümlichen Idee gewesen, die er auch in der historischen Construction des Christenthums aussprach, daß es „keinen Zustand der Barbarei gibt, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammt." „Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, so daß dies Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird." Wenn wir uns den Anfang der Geschichte denken, so liegt in seinem Begriff, daß die besonderen Formen der Verwirklichung des Geistes noch nicht existiren. Der Geist an sich ist die allgemeine, reale Möglichkeit und und insofern Einheit aller seiner Particularisationen. Das Geschehen, was aber seine That ist, besteht nun eben darin, daß er diese embryonische Einheit durch Setzen ihrer Unterschiede aufhebt; so entstehen Staaten, Künste u. s. w. Das Moment der Simultaneität der verschiedenen besonderen Sphären schließt die Succession der Bildung nicht aus; der politische, religiöse, künstlerische und

wissenschaftliche Fortschritt hängen in dem Einen Geist natürlich zusammen. Allein eben weil die Geschichte der Bildungsproceß des Geistes ist, so kann der Anfang nicht schon Staat, Kunst u. s. f. als Wirklichkeiten mit bestimmtem Dasein in gegenseitiger Durchdringung enthalten haben. Daß Barbarei aus untergehender Cultur entspringen kann und daß sie, als das Umschlagen der Civilisation in den Naturalismus und Cynismus, die rechte Barbarei ist, kann man unbedenklich zugeben. Wenn Schelling aber den einfachen Zustand der anfänglichen Menschheit, der allerdings nicht Barbarei war, einen Culturzustand nennt, so ist das zu viel, sobald unter Cultur, wie er es thut, mehr als die Veränderung, Aufhebung der primitiven Natürlichkeit des Geistes verstanden werden soll. Die Bibel hat hier das vollkommenste Recht, die thatlose Vegetation der unmittelbaren Harmonie des Menschen mit sich als Beginn der Geschichte und die Anfänge der Cultur jenseits des paradisischen Zusammenlebens mit der Natur zu setzen. Schelling und viele seiner Anhänger, namentlich Schubert, haben die Hypothese von einer ursprünglichen Vollkommenheit noch dadurch aufgeputzt, daß alle spätere Cultur nur Trümmer der primitiven bewahren, mithin nur ein Wiedererringen der einst schon besessenen Höhe der Bildung sein soll. Sie haben, wie

noch Martius in seinen Reisen in Amerika, Alles, was Wilde, wie wir zu sagen pflegen, von Rechtsinstitutionen, von Rechtssymbolik, Kunstfertigkeit u. dgl. besitzen, nur als ein Werk der Tradition zulassen, nicht als eine That des spontanen Geistes begreifen wollen oder können. Für den Römischen Katholicismus ist natürlich diese rückwärts gewendete Geschichtsansicht höchst ersprießlich, denn die Dogmen des Tridentinums, die Kanones der Decretalen, die Mission des Römischen Bischofs zur kirchlichen Supremation, das antiquarisch goldene Zeitalter des Christenthums, Alles liegt bei ihm rückwärts; seine Autoritäten sind empirisch und schließen indirect die sich ewig gleiche Autorität der Vernunft und ihrer progressiven Kritik aus. Eben deshalb ist diese Auffassung der Geschichte auch für die Politik so gefährlich, weil sie die Fortbildung des Bestehenden eigentlich zu einer Rückbildung des Bestehenden in das Gewesene macht und dadurch die fortstrebende Gegenwart mit dem Tod der Verwesung beängstet. Historisch ist ein solches Verfahren nur in diesem antihistorischen Sinne, daß die Perfectibilität der Geschichte in's Unendliche hin geleugnet und eine fertige Welt schon an ihren Anfang gesetzt wird. Organisch aber, wie man es auch nennt, ist es gar nicht, vielmehr schlechthin desorganisirend; das

Zurückkommen auf schon geläufige Formen täuscht nur eine Zeit lang über die destructiven Wirkungen einer solchen Methode, die eigentlich das Unmögliche versucht. Die Bibel ist auch in diesem Punct ganz vernünftig. Sie läßt Staaten, Künste, Religionen erst nach der Krisis entstehen, welche die anfängliche Einheit des Menschen mit sich, mit der Welt und mit Gott aufhob.

Die eilfte Vorlesung will über die Naturwissenschaft im Allgemeinen sprechen, bietet uns aber eine ganz neue Philosophie. Die unbeschreibliche Naivetät, mit welcher Schelling ohne Umstände, ohne Erinnerung an die Differenz dieser jetzigen Bestimmungen mit früheren, eine neue Ideenlehre vorträgt, macht ihn im Grunde für die Metamorphose unzurechnungsfähig. Er hatte nämlich bis dahin das Absolute als das Negative aller Gegensätze von positiver und negativer Kraft, von Realem und Idealem, von Object und Subject, Natur und Geschichte, bestimmt. Das Absolute unterschied sich von dem Realen und Idealen dadurch, daß es positiv die indifferente Mitte dieser polarischen Differenz war. In der authentisch sein sollenden Constitutionsurkunde des Systems war die Indifferenz als absolute Identität Vernunft genannt worden. Jetzt tritt mit Einem Male Gott hervor. Dieser Name, kann man ent-

gegnen, ist unschuldig; man müßte Schelling bis dahin wenig verstanden haben, um nicht zu wissen, daß das Absolute, die Indifferenz, die Identität, die Vernunft, dasselbe sein sollen, was er jetzt Gott nennt. Dies ist richtig. Allein der Unterschied wird groß. Bis dahin hatte Schelling das Absolute nur logisch als Negation irgend einer Differenz definirt; noch im Eingang zu diesen Vorlesungen hatte er das Absolute als die Einheit des Endlichen und Unendlichen erklärt. Indem er jetzt das Absolute als Gott bestimmte, ward damit der Gedanke der Subjectivität, der Persönlichkeit lebendig. Die Welt mußte in ihrer Einheit mit Gott eben so sehr von ihm unterschieden werden. Es mußte aus Gott zur Welt der Uebergang sich als nothwendig aufdrängen und damit die Schwierigkeit sich bemerklich machen, Gott nicht auf Kosten der Welt, die Welt nicht mit Abbruch der Freiheit Gottes, selbstständig zu denken. Zunächst hat sich Schelling Platonisirend durch eine Ideenwelt geholfen, die er zwischen Gott und die Wirklichkeit in der Weise einschob, daß er die Ideen zu den Seelen, die Dinge — ein barbarischer Ausdruck, zu ihren Leibern machte. Diese Ideenwelt, die im Bruno zuerst angedeutet ward, ist unstreitig uns bis dahin bei Schelling in dieser Weise noch nicht vorgekommen und wir wollen ihn selbst

vernehmen, wie er diese theosophische Wendung in seine Philosophie einführte. Er sagte:

„Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen. — Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit: sich selbst Object zu sein; denn kraft desselben ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben.“

„Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht todt, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besonderen Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen.“

„Kraft dieser Mittheilung sind sie, gleich Gott, productiv und wirken nach demselben Gesetze

und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden, und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunct der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich."

Nun können wir diese theosophische Wendung uns abermals aus nichts Anderem, als aus dem Bedürfniß erklären, den Begriff der Idee von der realen Gestaltung derselben zu unterscheiden. Statt denselben in seiner Wahrheit zu fassen, verfiel Schelling auf den Plural von Ideen, welche er in einer vollkommen gnostischen Weise, d. h. in einer Vermischung von Denken und Phantasiren, darstellte. Wenn er daher einen Fortschritt in der Consequenz seines Systems machte, wie dies unbedingt zugestanden werden muß, so machte er ihn zugleich in einer Weise, durch welche er sich einen noch größeren Rückschritt vorbereitete. Die Idealität des Logischen als der absoluten Form war der Fels, an dem er scheiterte. Das, was erst die Nothwendigkeit des Begriffs vollendet, wurde für ihn das Dunkle, das Unbegreifliche. Die gewöhnliche Logik, wie wir gesehen haben, verachtete er und mit Recht, weil sie in der

Getrenntheit von der metaphysischen Bedeutung ihrer Bestimmungen, in der äußerlichen Mechanik ihrer Regeln, zu tief unter dem Begriff seines Absoluten stand. Im Bruno streifte er nahezu, nach Hegel'schen Inspirationen, das Logische in höherer Weise zu fassen und es von der Endlichkeit des bloßen Verstandes zu befreien, aber, wie gezeigt worden, sank er sogleich wieder zu dem gemeinsten Begriff der Logik herab und erklärte es für ein hoffnungsloses Beginnen, von ihr aus in der Philosophie einen Schritt vorwärts zu thun. Man will es sich öfter nicht eingestehen, daß ein so großer Philosoph, als Schelling, auf diesem Gebiet so unzureichend befunden wird; es ist aber so. Man lese iu dieser eilften Vorlesung den Unterschied, den er zwischen Sein und Wesen macht und man wird erstaunen, wie unbeholfen und nichtssagend oder vielmehr Unvernünftiges sagend Schelling dabei erscheint. Da Hegel damals schon Logik und Metaphysik in Jena seit Michaelis 1801 las, so können wir uns diese Verworrenheit freilich äußerlich zurecht legen. Sie ist ein Verdauungsexperiment der von Hegel überkommenen, halb gefaßten Begriffe. Schelling sagt: „Wenn dieses — das Endliche — nicht in sich selbst und als endlich das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objectiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele

eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze Unendlich in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf."

Von den besonderen Bestimmungen, welche Schelling in dieser und den beiden folgenden Vorlesungen über die Natur im Allgemeinen, über die Physik, Chemie und Medicin gibt, ist es unnöthig, etwas anzuführen, da wir größtentheils nur Reminiscenzen aus seinen früheren Ansichten treffen. Die glänzende Seite des Vortrags ist hier, wie überall bei Schelling, die polemische. Von dem Inhalt der Hegel'schen Dissertation über die Planetenbahnen wird fleißig Gebrauch gemacht. Die mathematische Naturlehre, wie sie besteht, wird als ein leerer Formalismus verworfen, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen, jedoch wird nicht angegeben, wie die Mathematik zur Naturwissenschaft sich eigentlich stellen solle. Bei der Medicin wird Brown gelobt, wie Schelling immer lobt; er versichert nämlich, daß der Begriff der Erregbarkeit in einer höheren Sphäre des Wissens noch wieder aus höheren

Begriffen eben so construirt werden müsse, wie Brown aus demselben die verschiedenen Krankheiten ableite.

Endlich die vierzehnte Vorlesung betrifft die Wissenschaft der Kunst in Bezug auf das akademische Studium. Diese Vorlesung ist ein wüstes Durcheinander von Sätzen der Schelling'schen Philosophie mit damals beliebten Meinungen der Schlegel'schen Schule über das Wesen der Kunst. Daß der Philosoph den Künstler am Besten verstehen könne, ist gewiß zuzugeben; aber es soll die Construction der Kunst ein würdiger Gegenstand insbesondere „des christlichen Philosophen sein, der sich ein eigenes Geschäft daraus zu machen hat, das Universum derselben zu ermessen und darzustellen." Es wird nämlich zuvor behauptet, daß die antike Kunst im Ganzen eben so den Charakter des Endlichen trage, wie die christliche Kunst den des Unendlichen. Solche Unterscheidungen sind so wahr als falsch. Es läßt sich Alles aus ihnen machen und wegen dieser Weichheit sind sie verwerflich. Warum soll das Homerische Epos, warum soll eine Sophokleische Tragödie endlich genannt werden? Ich muß fragen, ob das erstere dem Begriff des Epos, die andere dem Begriff der Tragödie entspricht; ist dies der Fall, so ist vom ästhetischen Standpunct aus die Unendlichkeit

in dem Kunstwerk realisirt oder es müßte die Nichtidentität zwischen der Idee und dieser bestimmten Wirklichkeit gezeigt werden können. Schelling mit seiner limitirenden, auf Ausflüchte bedachten Diplomatik sagt daher, die antike Kunst habe im Ganzen den Charakter des Endlichen; hieran würde er entschlüpfen. Was er eigentlich sagen wollte, sieht man wohl. Er wollte den von Schiller aufgefundenen Gegensatz des Naiven und Sentimentalen und den von Friedrich Schlegel in seinen Untersuchungen über die Geschichte der Griechischen Poesie angegebenen Charakter des Antiken speculativ ausdrücken. So kam er zu jener armseligen Bezeichnung und so kam er dazu, den christlichen Philosophen besonders zum Verständniß der Kunst zu befähigen, woran wieder so viel wahr ist, daß wir Moderne natürlich das Antike richtiger verstehen, als dasselbe sich selbst zu fassen im Stande war. Sonst ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß der verhängnißvolle Ausdruck: christlicher Philosoph, in der Phase unserer Philosophie von Kant ab hier zum erstenmal von einem Philosophen selbst angewendet und die Christlichkeit zur Bedingung wahrhaften Verständnisses gemacht ward. Daß Schelling versichert, wie eine solche Construction der Kunst, als er im Sinn habe, mit nichts zu vergleichen sei, was man bis dahin Aesthetik, Theorie der schönen

Kunst, genannt habe, ist bei ihm ganz in der Ordnung. Dies trockne Versichern vom Untergang einer bisherigen Gestalt des Wissens, dies Weissagen einer neuen Organisation desselben, ist der Hebel gewesen, womit er so Viele in Bewegung setzte. Er erklärte „die Philosophie der Kunst für das nothwendige Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft, wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaue u. s. w." Aber er predigte auch „den innigen Bund, welcher die Kunst und Religion vereint," weshalb die wissenschaftliche Erkenntniß der Kunst auch dem Religiösen nothwendig sei. Er ließ die Staatsverwalter hart an, weder für Kunst empfänglich zu sein, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben; es sei dies für sie keine geringe Schande. „Wenn es auch, schloß er, nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Alterthum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige Eines allgemeinen objectiven und lebendigen Kunstwerks waren."

Am Schlusse der Zeitschrift für speculative Physik hatte Schelling, die Darstellung seines Systems unterbrechend, erklärt, Zeit und Umstände verhinderten ihn einstweilen an der Fortsetzung; auch sei der Reichthum des Gegenstandes zu groß; vorläufig lade er den Leser zur Construction der ideellen Reihe ein u. s. w. Als er nun eine

Neue Zeitschrift für speculative Physik, bei Cotta in Tübingen 1802—1803, 3 Hefte,

herausgab, konnte man jene verheißene Fortsetzung erwarten, welche, nach der jetzigen Terminologie zu reden, zunächst von der Naturphilosophie noch die Physiologie, sodann die Philosophie des Geistes, der Geschichte, der Kunst, hätte enthalten müssen. Den Schein einer solchen Fortsetzung suchte Schelling auch zu erkünsteln, indem er:

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie,

mittheilte. Diese enthielten jedoch folgende Untersuchungen:

1) Von der höchsten oder absoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. I. 1—32.
2) Beweis, daß es einen Punct gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst, Eins sind, 33—48.
3) Idee des Absoluten, 49—77.

4) Von der philosophischen Construction oder von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen, II. 1—33.
5) Von dem Gegensatz der reellen und ideellen Reihe und den Potenzen der Philosophie, 34 — 50.
6) Construction der Materie, 51 — 62.
7) Speculative Bedeutung der Keplerischen Gesetze des allgemeinen Weltbau's, 63 — 90.
8) Betrachtungen über die besondere Bildung und die inneren Verhältnisse unseres Planetensystems 91 — 174.

Im letzten Heft endlich findet sich noch eine kleine Abhandlung Schelling's S. 92—109 über die vier edlen Metalle.

Man darf nur diese Themata übersehen, um sogleich zu erkennen, daß Schelling hier seine bekannten Allgemeinheiten wiederholt. Zunächst wird die im Bruno aufgestellte Triplicität des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als maaßgebend auch für das Erkennen aufgestellt, wobei die sonderbarsten Aeußerungen vorkommen z. B. daß die Vorstellungen rein endlich seien, in wiefern sie durch Erziehung in die Seele gesetzt werden. Die zweite Untersuchung betrifft natürlich die intellectuelle Anschauung als conditio sine qua non des Philosophirens. Die dritte

handelt von der Indifferenz von Form und Wesen und fängt mit den Worten an: „Spinoza, welchen — nicht Mißverständniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, sondern absolutes Mißkennen der Philosophie selbst zum Dogmatiker stempelt — setzt u. s. w.“ Und wer hatte ihn dazu gestempelt? Schelling selbst. In seinen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus hatte er Spinoza als den vollendetsten Dogmatiker Kant gegenübergestellt und in Dogmatismus und Kriticismus die beiden einzig möglichen Formen der Philosophie erblickt. Aber unterdessen hatte er Hegel's Kritik der Jacobischen Philosophie und darin eine neue Auffassung des Spinoza kennen gelernt. S. 57 kommt die deutlichste Spur von dieser Quelle des veränderten Urtheils über Spinoza vor. Ueberhaupt sehen wir Schelling in sich unsicher geworden. Er ahmt den Hegel'schen Periodenbau nach, er nimmt dessen Terminologie in sich auf. Es versteht sich abermals von selbst, daß dies für einen fortschrittlustigen Menschen nur lobenswerth und ganz in der Ordnung wäre, wollte Schelling neuerdings nicht Hegel zur impotenten Schülerhaftigkeit herabdrücken und so thun, als ob dessen Anerkennung als eines, wie er selbst, welthistorischen Philosophen, ein Unrecht sei, das ihm und der Wissenschaft angethan werde. Aus diesem Grunde kann man sich nun der Nachrechnung nicht

entschlagen, was denn Schelling seinerseits wohl Hegel zu verdanken habe. Die schnöde Manier, wie er sich, so weit er vermochte, dessen Philosophie an= eignete, ist es besonders, die hier zur Sprache kommen muß, so wenig sonst diese mercantilische Rücksicht für die Kritik gehört. So finden wir als Construction der Dinge im Absoluten im zweiten Heft eine absolute Methode geschildert welche weder analytisch noch synthetisch sein soll. Wir erinnern uns, daß Schelling schon früher die wahrhafte Methode bekanut machen wollte, in der Darstellung des Systems aber doch noch die synthetische beibehielt und in dem Schema einer geraden Linie versinnbildete. Hier S. 13 ff. er= klärt er nun, daß der Unterschied der analytischen und synthetischen Methode im Grunde der Arithmetik und Geometrie angehöre, die Philosophie aber nur Eine Methode habe, „von welcher, was man in der letzten Zeit die synthetische genannt hat, zwar das wahre aber in der Reflexion auseinandergezogene Bild" ist. Aber schon in der Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems hatte Hegel gesagt: „Am Reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint; welche u. s. w." An der Kritik der Behandlungsarten des Naturrechts hatte er sodann ein concretes Beispiel von

der Einseitigkeit beider Methoden und der Nothwendigkeit ihrer Aufhebung in einer höheren gegeben. Schelling brachte fast Alles, was Hegel bis dahin gesagt hatte, auch dessen Ansicht über den Skepticismus, die Geschichte der Philosophie u. s. w. nur zerflossener, polemischer, wieder vor, damit auch er es gesagt habe und sich selbst citiren könne. Auch sollte die Geradlinigkeit jetzt nur noch für die Materie als solche das Schema sein; für die „Empfindlichkeit" derselben als der relativen Einbildung des Wesens in die Form, der Aufnahme der Differenz in die Indifferenz, sollte II. 57 die Kreislinie das absolute Schema sein. Für die dritte Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz hatte er kein Schema mehr, d. h. es war dies Construiren überhaupt eine Spielerei.

Bei der Entwicklung der Keplerischen Gesetze S. 63 nennt er endlich Hegel: „Die Verunstaltung, welche diese Gesetze durch die Newtonische Attractionslehre und den Versuch, sie auf mechanisch-mathematische Weise aus zufälligen und empirischen, willkürlich angenommenen Bedingungen herzuleiten, erlitten haben, ist in Hegel's Abhandlung de orbitis Planetarum, erkennbar und scharf genug gezeigt worden." Er hebt also die negative Seite der Abhandlung, die

Polemik gegen Newton hervor, und fährt fort: „Die Ansicht dieser Gesetze, welche ich für die absolute und rein speculative halte, ist in dem Gespräch über das göttliche und natürliche Princip dargestellt. Es kann hier blos darauf ankommen, theils überhaupt diese Untersuchung in strengerer Form anzustellen, theils was in jener Darstellung noch unbestimmt und dunkel geblieben sein kann, mit mehr Bestimmtheit und Klarheit zu zeigen." Was die Sache selbst und Schelling's Verhältniß zu Hegel dabei betrifft, so wie den Anspruch auf größere Bestimmtheit, welche Schelling ihr geben wollte, so sehe man darüber das Urtheil eines Sachkundigen Frantz: die Philosophie der Mathematik, Leipzig 1842, S. 43. Die Kritik, welche Hegel von der gewöhnlichen Auffassung des Gegensatzes der Centrifugal- und Centripetalkraft gibt, wird übrigens von Schelling selbst S. 73 vortrefflich genannt, wo er sogar, was sonst nie vorkommt, dessen eigene Worte direct anführt. Diese Abhandlung ist es nun, mit welcher Schelling aus der größeren Gebundenheit, Ordnung, Genauigkeit der Darstellung, wieder in das Flüchtige, Improvisirende seiner ihm eigenthümlichen zerfahrenen Manier schon zurückgeht. Es werden zuletzt von S. 91 ab auch nur Fragmente an einander gereihet und lauter Hypothesen vorgetragen, welche sich darum drehen, die

Reihe unseres Planetensystems als eine Cohäsions-linie darzustellen, welche derjenigen entspräche, die Steffens unter den Metallen aufgefunden zu haben glaubte. Der Jupiter sollte der Mittelpunct, der König des ganzen Systems sein. Man kann sich leicht vorstellen, was für Keckheiten sich hierbei hervorwagten z. B. S. 120: „Die tiefsten Sterne, die dem Centro am nächsten, und unter diesen besonders Venus, als der mittlere, sind das Gold des Himmels; denn der unterste, Mercurius, hat noch ein Uebergewicht der Leiblichkeit und Besonderheit in sich, so daß er das Wesen in sich selbst aufnimmt, und der besondern Verwandtschaft gegen sie unterworfen, durch den Zug, den er erleidet, auch in seiner Bahn excentrischer wird. Die Erde dagegen, der entferntere, hat schon mehr von dem Wesen in sich eingebildet, und nähert sich mehr der Starrheit und dem Zusammenhang in sich selbst u. s. w."

Mitten unter solchen Faseleien ist es Schelling recht erwünscht, die Astronomen herunterzumachen, daß der zwischen Mars und Jupiter gesuchte Planet in zwei so kleinen Sternen — damals waren erst Pallas und Ceres entdeckt — mit so eigenthümlichen Bahnen sich dargestellt und mithin gar nicht ihren gehegten Erwartungen, einen soliden Planeten an dieser Stelle zu finden, entsprochen habe. Manche wüß-

ten nicht, ob sie einem Dingchen von der Kleinheit der Pallas die Dignität eines Planeten zugestehen sollten. Ihr Großthun, etwas gefunden zu haben, was sie mit Bewußtsein gar nicht gesucht hatten, sei daher sehr überflüssig. S. 125: „Dagegen darf ich (da es doch von selbst klar ist) versichern, daß meinen Ideen von der Construction des Planetensystems keine größere Bestätigung, als sie durch die Entdeckung dieses Gestirns erhalten haben, zu Theil werden konnte. Es ist denen; welchen ich seit mehreren Jahren meine Ideen mitgetheilt, oder die meine Vorlesungen besucht, bekannt, daß ich aus Gründen, die von meiner Lehre von der Cohäsion und den Cohäsionsverhältnissen im Planetensystem hergenommen waren, nicht nur überhaupt das Dasein eines Planeten zwischen Mars und Jupiter behauptet; sondern diese Stelle bestimmt als den höchsten Punct der Dichtigkeit im Planetensystem bezeichnet, also wirklich weiter gesehen habe, als jene, denen die besonderen Eigenschaften der neuentdeckten Planeten noch so viel unnütz zu denken machen; und ich erwähne dieses, nicht meinetwegen, sondern um der Sache und der Wissenschaft willen, gegen die nun auch unter den Astronomen die gewöhnlichen und von Andern längst verbrauchten Einfältigkeiten vorgebracht werden, so wie auch um die Eitelkeit des

Triumphgeschreis zu zeigen, das einige unter ihnen über die Entdeckung des zuerst gefundenen Planeten erhoben haben.“ — Und doch, was ist diese Bescheidenheit Anderes, als die Zuneigung des Triumphes für den speculativen Philosophen? Schade nur, daß derselbe nicht auch die beiden anderen Asteroiden voraussah! — Die rein aus der Luft gegriffenen Bestimmungen, welche Schelling von den anderen Planeten, namentlich von seinem Lieblinge, dem Regenten Jupiter, in einer astrologischen Sprache mit einigen Scheinbarkeiten, einer östlichen und westlichen Richtung des Himmels u. dgl. hinsudelte, können als Maaßstab dienen, welches Leichtsinnes sein combinatorisches Talent fähig war und einem Andern aus seiner Schule, falls derselbe damit nicht durchgekommen, würde er ein solches Unwesen nicht verziehen haben. Schubert hat späterhin sich bemüht, die durchschnittliche Dichtigkeit der Planeten zu berechnen, ist aber auf ganz andere Resultate als Schelling gekommen und machte nicht den Jupiter, sondern die Asteroiden zum Mittelpunct, jenseits dessen er nach der Sonne zu eine helische, nach dem Uranus hin eine aphelische Reihe setzte.

Gegen das Ende zu werden die Fragmente immer desultorischer, immer phantastischer. So nennt er S. 172 das südliche Amerika den eigentli=

chen Ansatzpunct der Sonne und sagt: „Dort hat ein unmittelbarer Instinct die eingeborenen Menschen zuerst gelehrt, die Sonne anzubeten, indeß die Erde inwendig sich in den heftigsten Erschütterungen bewegend ihre Selbstständigkeit beweiset und die Ausbrüche uralten Feuers diesen Punct als einen Heerd des Lebens bezeichnen. Wie die gegen die Erde gekehrte Seite des Monds ihr die höchsten Berge entgegenstreckt, so erheben sich auch in jenem sonnegeweihten Punct die höchsten Berge von der Erde u. s. w." Abgesehen davon, daß das Letztere jetzt auch nicht mehr wahr ist, so erfahren wir hier, daß Schelling die der Erde nicht zugekehrte Seite des Mondes kennt, daß er die Höhe der dort befindlichen Berge kennt, erfahren wir, daß er Autochthonen in Amerika annimmt, daß er dorthin den primitiven Sonnencultus setzt und was wir sonst noch aus solchen Träumereien könnten entnehmen wollen. Man merkt nur zu leicht, welche damals in der Wissenschaft auftauchenden Ansichten von Schelling so in der Eil verarbeitet oder vielmehr carrikirt wurden. Dennoch hat er die Dreistigkeit, um nicht zu sagen Unverschämtheit, am Schluß zu versichern, daß er die meisten dieser Gedanken schon längst gefaßt habe und daß ihm der Mangel einiger Bestimmungen seiner durch die Empirie auf das Genauste bestätigten Theorie nicht ent-

gehen könne z. B. die Bestimmungen der Distanzen der Planeten von einander und vom Centro. „Ich sehe die Möglichkeit voraus, die hier aufgestellten Gesetze und Verhältnisse noch in höheren Formeln aufzulösen: ihr Grund aber und Wesen wird bleiben, und nur einer höheren Darstellung, aber keiner Veränderung fähig sein."

Ist man durch diese Lectüre abgestumpft und will sich in Betreff desselben Objects geistig recht erquicken, so lese man darnach Kant's Naturgeschichte des Himmels. Da ist Kenntniß, Ernst, wissenschaftliche Würde, Klarheit des Ausdrucks, Vorsicht der Hypothesen, hier von all diesem das Gegentheil. Und doch hat Schelling sich selbst noch durch den Aufsatz über die vier edeln Metalle an Faselei und Schludrigkeit übertroffen. Daß er darin das Gold und das Licht und den Südosten parallelisirt, konnte man schon nach den Aeußerungen über die Planeten voraussehen; er parallelisirt aber den Metallen auch die Farben; dem Eisen soll der Purpur entsprechen; dem Grün jedoch nicht ein Metall, sondern das Wasser; nach der klimatischen Vertheilung soll das Eisen dem Norden, das Gold dem Aequator angehören, von diesem Punct aus, „wo die Sonne gleichsam in der Erde zu wurzeln sucht — haben sich die Krankheiten über das menschliche Geschlecht ver-

breitet, welche am meisten von allen die Reproductionskraft untergraben und — gegen dieselbe trägt in den edeln Metallen derselbe Boden die Heilkräfte. Das Eisen entreißt diese Gewächse der Sonne, dem mütterlichen Boden der Erde u. s. w." Soll das heißen, die Syphilis, was freilich auch nicht mehr recht wahr ist, wird durch Quecksilber geheilt? Warum ist dann aber die Syphilis nicht eine Altafrikanische Krankheit? Warum hat dann wohl Spanien Quecksilberbergwerke, aber nicht Afrika? Und Afrika ist doch in ganz anderer Weise in der Aequatorialzone gelegen als Amerika, das sich in der Mitte wespenartig dünne zusammenzieht und durch Plateauformationen den Druck dre Sonnengluth mildert u. s. w. Die Syphilis ist nach Rosenbaums Untersuchungen auch schon im Griechischen und Römischen Alterthum, nicht blos erst im Mittelalter, in Rom u. s. w. vorhanden gewesen. Doch das ist es eben. Nachdenken muß man über solche Eilgeburten der Schellingschen Phantasie nicht. Er selbst hat zuweilen einen Anflug von dem Mißverhältniß seiner Leistungen zu ihrer Aufgabe; früherhin, wie wir gesehen haben, sprach er dasselbe mit wahrhafter Bescheidenheit aus, jetzt liegt es schon nicht mehr an ihm, sondern an der Sache, wie er z. B. den fünften Abschnitt der ferneren Darstellung, worin er die Potenzenreihe in ra-

schen Zügen vorüberdefiliren läßt, mit den Worten schließt: „Habe ich von dieser wechselseitigen Durchdringung aller Einheiten im Absoluten nicht auf's Klarste geschrieben, so liegt die Ursache hievon größtentheils in dem Gegenstand selbst, dessen labyrinthische und fast undurchdringliche Verwickelungen nur mit Mühe bezeichnet werden können."

Noch muß erwähnt werden, daß Schelling in den Miscellen des ersten Heftes dieser Zeitschrift S. 161 — 185 unter dem Titel: Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie, seinen Kampf gegen die Literaturzeitungen mit glänzendem Erfolge fortführte. Sobald Schelling sich vertheidigt, sobald er Andere angreift, schreibt er, wie schon oft von uns bemerkt, immer am Besten. Er hat dann Feuer und eine gewisse Originalität der souverainsten Verachtung, die seinem Styl bei aller Flüchtigkeit einen großen Reiz geben. Röschlaub war angegriffen; naturhistorische Thesen in Bamberg waren als ein Non plus ultra von Unsinn in den literarischen Klatschbuden lächerlich gemacht. Die Regierungen waren aufgefordert, der neuen so verderb-

lichen, alle Sittlichkeit untergrabenden Philosophie keinen Vorschub zu leisten und was ähnlicher Gemeinheiten mehr waren. Schelling geißelte vorzüglich auch die hochmüthige Meinung solcher Klätscher, daß sie sich für Repräsentanten des gebildeten Publicums auszugeben und von Attischer Urbanität zu sprechen wagten, die ihnen, sollten sie dieselben wirklich erfahren, gar übel bekommen würde. „Die Pöbelherrschaft in Künsten und Wissenschaften, wenn sie je eintreten oder begünstigt werden könnte, wäre nach einem unausbleiblichen Erfolge nur der Vorbote einer ganz andern Pöbelhaftigkeit."

Eine andere Opposition entlockte ihm eine andere Schrift, die nicht bloß polemisch, sondern auch doctrinair war. Es hatte sich nämlich gegen die prätendirte Absolutheit des Wissens die des Glaubens geregt. Von der Schelling'schen Schule selbst war es Eschenmayer, der mit seiner Schrift: Uebergang der Philosophie in die Nichtphilosophie, als Herold des Glaubens aufgetreten war. Schelling suchte den Mißverständnissen, die sich hieran zu knüpfen drohten, mit seiner Schrift: „Philoso-

phie und Religion 1804, zu begegnen. Er führte darin mit vornehmer Parrhesie theils die Gedanken weiter aus, die Hegel dem Aufsatz im Kritischen Journal: Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie zum Grunde gelegt, theils diejenigen, die er selbst in den Vorlesungen in dieser Beziehung geäußert hatte.

Mit dieser Schrift verließ Schelling die speculative Naturwissenschaft. Er ging über zur Philosophie des Geistes und wollte, wie er sich ausdrückte, zunächst die praktische Philosophie in diesem Büchlein begründen, denn die Geschichte und Jurisprudenz hatte er ja als den eigentlichen Inhalt der Philosophie des Geistes in den Vorlesungen über das akademische Studium aufgestellt.

Hiermit änderte sich nun, wie schon gezeigt worden, seine Begriffsbestimmung des Absoluten. In den Vorlesungen hatte er es bereits Gott genannt und von der „Geburt aller Dinge" gesprochen. Jetzt stellte er die Idealität als die fundamentale Bestimmung des Absoluten auf. Das Ideale bestimmt sich zweitens in sich zum Realen und das Reale als solches ist erst das Dritte. Früherhin hatte er das Reale und Ideale in dem Absoluten nur neutralisirt; jetzt zeigte er den Proceß in demselben auf. Allerdings sollte er weder nur das Reale noch das Ideale,

sondern sowohl das Ideale als das Reale sein, allein zwischen der reinen Idealität und Realität setzte er gegenwärtig eine Mitte, einen Uebergang von dem einen zum andern. Das Absolute als Ideales soll sich in sich zum Realen erst bestimmen. So ist es als Mitte des Idealen und Realen die Form, das bildende Princip. Die Realität als durch das Absolute vermittelt soll nun selbst den Charakter der Absolutheit an sich haben, und hier ist es nun, wo Schelling zuerst entschieden von dem Boden des Spinozismus, auf dem er bis dahin gestanden, abtritt, indem er von dem Absoluten das Universum als dessen Gegenbild unterscheidet. Bei Spinoza ist das Ausgedehnte wie das Denkende als Attribut ein unmittelbares Moment der Substanz. So war bis dahin bei Schelling die Natur und die Geschichte die unmittelbare Manifestation des Absoluten gewesen, das außer ihnen nichts für sich war. Jetzt kam es ihm darauf an, den Unterschied als Unterschied zu setzen. Das Absolute setzt sich selbst in dem Anderen so, daß dasselbe eben sowohl, insofern es gesetzt wird, nothwendig, insofern es aber als Gesetztes sich in sich selbst bestimmt, frei ist. Um nun die Selbstständigkeit der Welt in sich recht schlagend auszudrücken, nannte Schelling den Act der der Welt immanenten Selbstbestimmung den Abfall derselben vom

Absoluten. Hatte er in den akademischen Vorlesungen noch von einer Mittheilung der Ideen an die Dinge gesprochen, so war jetzt von einer solchen Mittelwelt zwischen den Absoluten und der Welt nicht mehr die Rede. Das Absolute als die productive Form war selbst die Mitte. Der Bruch war da und ward in allen seinen Consequenzen verfolgt. Diese Fassung des Verhältnisses des Absoluten sowohl zu sich selbst als zur Welt war unstreitig bei Schelling wieder ein Fortschritt, denn das Absolute ward nun erst wirklich absolut, weil es von dem unendlichen Progreß der Erscheinung frei ward, aber auch das Universum ward nun erst zur Welt, zum andern Absoluten, weil auch es von dem Absoluten als Absoluten frei wurde und Leben und Bewegung in sich selbst empfing, während bis dahin die beiden Potenzenreihen immer nur Darstellungen des Absoluten gewesen waren, d. h. nicht sich selbst, sondern nur das Absolute in sich zur Erscheinung gebracht hatten. Schelling hat freilich diesen Standpunct späterhin, als er die Vorstellung des Abfalls zu der des dunkeln Grundes steigerte, sehr getrübt und die Welt mit Gott wieder in einander gewebt.

Man muß Schelling zugeben, daß er damals über die Bildlichkeit des Ausdruckes Abfall ein vollkommen philosophisches Bewußtsein hatte. Er er=

klärte ausdrücklich, daß man die Acte im Absoluten nicht als eine Folge sich vorstellen und den Abfall als ein zeitloses, ewiges Geschehen denken müsse. Dennoch fiel er im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzung von diesen richtigen Bestimmungen ab und ließ sich zu allerlei mythischen Inconsequenzen verleiten. Der Mangel an logischer Präcision rächte sich auch hier von Neuem und die Phantasie fand an der Vorstellung des Falles zu viele Nahrung. Der Fall der Engel, den Lucifer an ihrer Spitze, der Sündenfall der Urmenschen, die Labilität des schon äußerlich Getauften, aber noch nicht innerlich Wiedergeborenen und ähnliche Vorstellungen können sogleich daran anknüpfen, wie z. B. Schelling selbst den Verstand die gefallene Vernunft nennt. Man sieht auch in der weiteren Deduction sogleich die Einseitigkeit auftreten, daß Schelling den Abfall in das Sinnliche setzt. Diese Verkümmerung des an sich speculativen Begriffs des ἕτερον macht es unbegreiflich, wie es zum Abfall kommen, wie das Sinnliche die Macht dazu haben kann und die alten Mystiker waren einsichtiger, wenn sie den Fall zuerst in creatürliche Geister setzten, eine Einsicht, die Schelling später nachgeholt zu haben scheint. Die Materie wird ihm jetzt das Element der Trennung, das Princip der Differenzirung und nothwendig entsteht nun damit

eine ganz neue Auffassung der Natur. Die Alten, namentlich die Platoniker, hatten die Materie auch schon als das Nichtseiende, als das Ungöttliche gefaßt, eine Ansicht, welche von einigen christlichen Secten aufgenommen und sogar praktisch bis zu den gröbsten fleischlichen Verirrungen hin ausgedeutet war. Schelling faßte jetzt zum Erstenmal die Materie als das Negative des Geistes, den Geist als das Negative der Materie, während er früher immer nur in dem Gedanken ihrer Harmonie geschwelgt hatte. Ein finsterer Schatten warf sich ihm von hier ab auf die Natur. Die Materie ward das trübende, verfinsternde Unwesen und wir wissen, bis zu welchen Ungeheuerlichkeiten diese Meinung fortgehen kann. Schon bei den Cartesianern, bei Arnold Gunlinx, bei Malebranche, kommen dergleichen vor. In unserem Jahrhundert aber ist die Vorstellung, daß die Natur, die Materie, dem Geist mit dämonischer Verlockung gegenüberstehe, bis zur höchsten Spitze getrieben. Der Hellenische Sinn wich von Schelling; er konnte nicht mehr mit dem heiteren Wort Schiller's sagen:

> Und die Sonne Homers, siehe, sie lächelt
> auch uns!

Hatte er nun in den akademischen Vorlesungen ganz allgemein von den Dingen gesprochen, denen

die Ideen Seelen zutheilten, so ließ er sich jetzt zum Erstenmal auf eine Genesis des subjectiven Geistes ein, jedoch nur in der ganz abstracten Weise, daß er das Producirende der Ideen als Seele sich in die Endlichkeit versenken ließ und nun Platonisirend von der Reproduction der Urbilder der Ideen in der Seele sprach, welche sich durch das zweideutige Mittelwesen der Materie zur Anschauung des Lichtes durcharbeiten und die Fesseln der Sinnlichkeit durchbrechen muß. Die Seele trägt nach Schelling in ihrer Ichheit als der höchsten Potenz des Fürsichselbstseins eben so sehr den Punct der weitesten Entfernung vom göttlichen Centrum, als derselbe zugleich der Wendepunct der Rückkehr zu demselben durch die Negation der Selbstheit ist. Es sind in diesen Wendungen auch wahre Bestimmungen enthalten, das ist nicht zu leugnen, allein theils kann man sie im Platonischen Phädon und anderwärts in ihrer ursprünglichen Form reiner genießen, theils ist es eben diese Form, welche die Erkenntniß, indem sie sich zu bilden im Begriff ist, wieder aufhebt und schwankend macht. Dies ist vorzüglich bei der Unsterblichkeit der Seele der Fall. Schelling erklärt den Wunsch der individuellen Fortdauer als ein Product der Endlichkeit, als ein Mißkennen der Ewigkeit des Geistes, eine solche Unsterblichkeit als eine

nur fortgesetzte Sterblichkeit. Und doch spricht er wieder so änigmatisch von den Wanderungen und dem zukünftigen Zustande der Seele und scheint ihn wieder so sehr durch das Verhalten der Seele zu den Ideen zu bedingen, daß man bei ihm noch weniger als bei Hegel weiß, woran man ist, wenn man nicht aus dem Zusammenhang des Ganzen, sondern aus den einzelnen Aussprüchen eine Gewißheit zu erlangen sucht. Die Unsterblichkeit als eine schon gegenwärtige Qualität des Geistes zu denken, ist Schelling mit Hegel ganz einverstanden.

Schelling wiederholt hier seine Ansicht der Geschichte, als einer sich successiv entwickelnden Offenbarung Gottes, in welcher er jedoch jetzt nur noch zwei Perioden unterscheidet, eine der höchsten Entfernung der Menschheit von ihrem Centrum, und eine andere der Rückkehr zu demselben. Mit großer Parrhesie trägt er aber seine Versicherungen über den Anfang der Geschichte wieder vor, daß die gegenwärtige Menschheit die Erziehung höherer Naturen genossen, welche Alles, was von Sitte, Religion, Kunst und Wissenschaft noch vorhanden sei, dem Samen nach ausgestreuet hätten; nur habe das anfängliche Geschlecht in unbewußter Herrlichkeit besessen, was das spätere, in einzelne Farben und

Strahlen zerstreut, mit Bewußtsein verknüpfe. Diese Widersinnigkeiten, Wissenschaft auf unbewußte Weise zu haben, und aus dem Zustand der Vollendung in den der Unvollkommenheit herabzufallen, haben lange für Tiefsinnigkeiten gegolten, weil bornirte Theologen darin für ihre Orthodoxie einen Anhaltpunct zu finden glaubten. Sie bedachten in ihrem unverständigen Eifer nicht, daß weder die Bibel noch die symbolischen Bücher irgend einer christlichen Confession von einer solchen Herrlichkeit in Künsten und Wissenschaften reden. Die Bibel stellt Adam und Eva in solcher Kindheit darin dar, daß die Elohim selber ihnen Kleider machen. Von den Engeln aber, welche späterhin mit dem menschlichen Geschlecht verkehren, wird gar nicht als von besonders intelligenten und weisen Wesen gesprochen, sondern diese Kinder des Himmels gelüstete vielmehr nach dem Fleisch der Töchter der Menschen und sie zeugten Kinder mit ihnen. Die symbolischen Bücher aber haben zwar die Lehre von der justitia concreata, enthalten aber keine Ausmalungen des primitiven Zustandes des Menschen in seiner Besonderheit; Kain war es nach der Bibel, der, als er nach dem Lande Nod entfloh, zuerst Städte bauete, Künste erfand u. s. w.

Doch die Hauptsache, auf welche Schelling aus-

geht, kommt am Ende erst recht zum Vorschein, nämlich die Untrennbarkeit der Philosophie von der Sittlichkeit und Religion zu behaupten, denn das, was den Beweis dieser Identität vorstellen soll, ist sehr dürftig und entzieht sich der Kritik beständig durch die Poesie der Terminologie. Eine Hauptwendung, welche hierbei vorkommt, daß die Erkenntniß des Schicksals als der Identität von Freiheit und Nothwendigkeit der erste Schritt zur Sittlichkeit sei, findet sich auch, um dies beiläufig anzuführen, als zehnte These bei Hegel, als er 1801 in Jena sich habilitirte: Principium scientiàe moralis est reverentia Fato habenda. Nun kann die Religion nach Schelling nur in der Form des Mysteriums existiren, weil nämlich Gott zur Natur nur ein indirectes Verhältniß habe, der Staat aber wieder eine zweite Natur sei. Heidenthum und Christenthum seien von jeher zusammen gewesen; in dem letzteren seien die Mysterien des ersteren nur exoterisch geworden, wie denn die christlichen Sacramente und viele Gebräuche des Christenthums offenbare Nachahmungen der in den Mysterien herrschend gewesenen seien. Die exoterische Religion sei immer Polytheismus, die esoterische Monotheismus. In den Mysterien werde nun durch die Mythologie als eine Symbolik der Ideen der Ursprung und Abfall der Seele, die Opferung ih-

rer Selbstheit und ihre Rückkehr zu dem Ewigen vorgestellt. Diejenigen, welche diese Geschichte der Seele an und für sich ohne alle sinnbildliche Hülle erkennen, die Autopten, die Philosophen, erkennen auch das Wesen der Sittlichkeit und die Bestimmung des Geschlechts vollkommen und müssen deshalb die Staatsoberhäupter sein; — ein Schluß, der uns nach dem Vielen, was dies Schriftchen aus Platon entlehnt hat, nicht weiter auffallen wird. Und diese ganze Platonik ist auch nur ein trübes und breites Paraphrasiren des schönen Schlusses der mehrerwähnten Abhandlung Hegel's, in welchem die Befreiung des Philosophirenden von der Endlichkeit, der Sokratische Tod, zuletzt auch als die Wanderung der Seele nach Eleusis nicht nur, sondern auch zum ewigen Vater dargestellt wird, nachdem ihr der Hades als der Ort offenbart worden, der das ewige Gut, die letzte Erkenntniß, vorenthält. „Die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt."

Den exoterischen Pendanten zu dieser esoterischen Schrift macht die:

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte-schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten von F. W. J. Schelling. Tübingen 1806. 8.

Fichte hatte in Preußen wieder eine Wirksamkeit gewonnen. Er hielt zur Sommerzeit in Erlangen, zur Winterzeit in Berlin, dort vor Studirenden, hier vor einem gemischten Publicum, Vorlesungen und ließ dieselben auch drucken. So entstanden die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten und die Anweisung zum seligen Leben. Fichte war in diesen populären Schriften dazu fortgegangen, den religiösen Standpunct als den absoluten darzustellen und ihm den moralischen unterzuordnen, so wie auch die Vollendung des Wissens mit der Idee Gottes als des absolut wissenden Subjects in Verbindung zu bringen. Daneben hatte er gegen die phantastischen Ausschweifungen der Deutschen Wissenschaft, gegen unklares Schwärmen eifrigen Protest eingelegt.

Hierdurch fand sich Schelling auf zweierlei Weise betheiligt, einmal, insofern er glaubte, daß Fichte nur durch ihn zu dem höheren Begriff der Religion ge-

langt sei, mithin an seiner Philosophie ein Plagiat begangen habe; und ferner, indem er Alles, was Fichte gegen die Schwärmerei des Zeitalters gesagt hatte, auch auf sich bezog. Von den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten hatte er in Nro. 150 und 151 der Jena'schen Literaturzeitung eine Beurtheilung abdrucken lassen, die ihm jedoch, als er noch die beiden andern vorhin genanten Bücher Fichte's kennen lernte, nicht genügte, sie jedoch noch theilweise in diese Darlegung aufnahm.

Um nun diese Streitschrift recht zu verstehen, muß man bedenken, daß in das persönliche Verhältniß zweier Philosophen, von denen der eine den andern ursprünglich als seinen Schüler angesehen hatte, der andere aber eben diesen seinen früheren Meister nun als einen Räuber seiner Ideen betrachtete, so viel uns gar nicht mehr gegenwärtige Beziehungen sich einflechten, daß es für uns, die wir uns nur künstlich in jene Vergangenheit zurückversetzen können, schwer hält, gerecht zu sein. Wir dürfen namentlich nicht vergessen, was für ein Klatsch in Briefen und anekdotischen Zuträgereien gerade auf kleineren Universitäten getrieben wurde, vorzüglich sobald bestimmte Rivalitäten gegeneinanderstanden. Eine eigentlich wissenschaftliche Widerlegung Fichte's gab Schelling nicht. In Betreff der Wissen-

schaftslehre und der Rechtslehre desselben, auch der Schrift über die Bestimmung des Menschen, berief er sich mehrfach auf Hegel's Kritik im Journal und sagte unter Anderem S. 161: „Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat, an sie nur von Weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Herrn Fichte in's Licht zu stellen."

Der einzige Punct, der von Schelling einigermaaßen speculativ erörtert ward, war der Begriff der Existenz. Fichte hatte in der Anweisung das Sein und Wissen so unterschieden, daß er das Wissen das Dasein des Seins genannt hatte. Schelling hob dagegen den Begriff der Existenz als desjenigen hervor, welcher die Einheit, das Band des Wesens als Eines mit sich selbst als einem Vielen bilde. Wir sehen Schelling auf diese Weise indem er Fichte bekämpfte, dennoch durch diesen zu einer neuen Kategorie gekommen. Das Speculative bei ihm im Allgemeinen war sich immer gleich, nie eine leere, nur ver=

ständige, sondern immer eine sich von sich unterscheidende und aus dem Unterschied in sich als den Grund derselben zurückgehende Einheit zu setzen. Dem abstracten Dualismus wie der abstracten Identität hat er principiell sich beständig entgegengesetzt und damit sich ein großes Verdienst erworben. Weil er aber niemals die abstracten Formen der Idee in ihrem Zusammenhang durcharbeitete, so wanderte er allmälig durch ihren Umkreis herum und erhob bald diese, bald jene Triplicität auf den Thron der Absolutheit. Das Interesse, ihn hierbei zu beobachten, ist vornämlich ein phänomenologisches, zu sehen, wie der Reichthum der Idee ihn zu immer neuen Formen fortzwingt und insofern der Wechsel derselben bei Schelling nicht nur eine formelle Veränderung ist, sondern auch eine Fortbestimmung darin sichtbar wird, die ihn in der Gewalt hat und ihn nöthigt, sein Schicksal zu vollenden und zuletzt das Wollen als das Wesen des Absoluten zu erklären. So lange er auf die Betrachtung der Natur ausging, hatte er mit dem Spinozismus ausgereicht und den Unterschied der natura naturans von der natura naturata in mannigfaltige Formen als positive und negative Kraft, als Production und Product u. s. f. übersetzt. Seit er aber durch das System des transcendentalen Idealismus auf das Gebiet des Geistes hinübergetreten war,

reichten jene Formen von Kräften und Processen nicht mehr aus. Die ganz abstracte Reflexionsform der Identität, Differenz und ihrer Einheit in der Totalität trat zunächst ein; dann die des Unendlichen, Endlichen und ihrer Einheit im Ewigen; sodann die von Wesen, Form und ihrer absoluten Ineinsbildung; hierauf die des Centrums, des peripherischen Punctes, seines Strebens zur Excentricität und seiner Zurückführung in die Einheit mit dem Centrum; jetzt die des Einen, Vielen und ihrer Einheit in der Existenz. Das Eine als Eins schlägt von selbst in das Viele, das Viele von selbst in sein Gegentheil, die Einheit der Vielen als der gegeneinander sich ausschließenden Eins, um. Das Wahre ist daher nicht das Eine als ein Eins; nicht das Viele als viele in eine Einheit nur summirte Eins; sondern das Eine als die Copula der Einheit und der Vielheit. Die Einheit, welche den Unterschied eben so sehr setzt als aufhebt, muß von der Einheit, insofern sie den Reflexionsgegensatz der Differenz oder des Vielen macht, selbst unterschieden werden. Schelling sagte S. 56: „Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielen. Aber ist denn eine Existenz? — Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist und Gott ist das Sein selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich

existirende Einheit: denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Actuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form" u. s. w. Es kam Schelling hierbei sehr darauf an, dem Wort Natur den Begriff der Wirklichkeit sensu eminentiori zu geben. Bei Fichte hatte das Wort Natur immer den Begriff des bewußtlosen, nicht Ich seienden, sinnlichen Daseins. Schelling griff diese Auffassung, die Hegel bereits ausführlich widerlegt hatte, insofern zum Begreifen der Natur die Erkenntniß der Idee auf positive Weise in ihr nothwendig ist, jetzt mit der Richtung auf, Fichte als einen Menschen darzustellen, der die Göttlichkeit der Natur nicht erkenne, weil er S. 145 nur einen Spiegel seiner verächtlichen Lust darin erblicke. Solchen Menschen „muß die Natur als todt, widerwärtig erscheinen, wenn sie keine Versuchung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr." Weil Fichte ein Philosophiren über die Natur nur als aus dem Dienste der Begier entspringend denken könne, stelle er sich die Naturphilosophen als eine Art von Zauberern, Zeichendeutern und Geisterbannern vor, kurz S. 27 „als eine Art von Menschen, die nicht nur aus der

gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen werden muß."

Alles Interesse, was man, von der flüchtigen Erörterung über den Begriff der Existenz als des Göttlichen abgesehen, an dieser Brochüre nehmen kann, ist ein literarhistorisches. Wir könnten in wissenschaftlicher Beziehung etwa noch erwähnen, daß Schelling in dieser Zeit von seiner Schrift über die Weltseele eine zweite und veränderte Auflage veranstaltete, welcher er aber eine eigene Abhandlung voranschickte, die auch Landshut 1807 besonders abgedruckt ward unter dem Titel:

> Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie in den Principien der Schwere und des Lichts.

Schelling trug nämlich auch hier die Lehre von dem Bande vor, änderte jedoch die Bezeichnung der Verbundenen, indem er das Wesen das Unendliche, die Form das Endliche nannte. Er mischte hier nun schon sehr Vieles aus der Terminologie der Mystiker ein und gerieth dadurch zu den barocksten, ja wahrhaft barbarischen Ausdrücken, neben welchen wieder die elegantesten, modernsten Wendungen um so schärfer abstechen. So ist von der Bejahung des

Bandes die Rede! So wird von dem Setzen, dem Aufheben, vom Durchbrechen des Bandes, und sogar von dessen Heimkehr in die ewige Freiheit gesprochen! Muß man bei solchen Mißbezeichnungen nicht wieder das alte Lied singen, daß es Schelling an logischer Kraft und Bestimmtheit fehle und daß die Phantasie überall bei ihm sich störend einmische! — In Betreff der Begriffe der Schwere, des Lichts, des Organismus erfahren wir in dieser Abhandlung gar nichts Neues; die alten Vorstellungen sind nur mystisch aufgeputzt, wie wenn es heißt: „die Knospe des Lichtwesens bricht im Thierreich auf“ u. dgl. m. Nicht unwichtig ist es aber, zu bemerken, daß Schelling ganz stillschweigend in dieser kleinen Abhandlung den Begriff des Absoluten plötzlich praktisch bestimmt. So hatte er den Ausdruck Vernunft auch ganz urplötzlich früherhin aufgeführt; so hatte er in den Vorlesungen urplötzlich von Gott gesprochen und so sprang aus diesem unter dem Namen des Bandes jetzt das Wollen hervor. Die Hauptstelle ist für Schelling's spätere Philosophie als Katastrophe wohl wichtig genug, sie hervorzuheben:

„Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Ab-

soluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses Sichselberwollen. — Eben dieses Sichselbstbejahen ist, unangesehen der Form, das an sich Unendliche, welches daher nie in nichts endlich werden kann. — Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sichselberwollens ist die Welt. — Sehen wir aber in diesem Abdruck der Welt auf das, was sie von dem Bande hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften: so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in progressiver Entwickelung ausgebreitete Copula." —

Doch müssen wir noch einmal zu jener „Darlegung" zurück, weil das spätere Benehmen Schelling's gegen Hegel uns zwingt, sein Benehmen gegen Fichte nicht außer Acht zu lassen. Schelling spricht die vortrefflichsten Grundsätze hinsichtlich der Unterscheidung der privaten und der öffentlichen Verhältnisse eines Schriftstellers aus; er verabscheuet regulativ die Einmischung der Moralität in die Kritik; er will nichts mit der Persönlichkeit, Alles nur mit der Sache zu thun haben. Wie es aber mit der Leidenschaft geht,

sehen wir auch hier. Sie läßt den schönsten Theorieen zuwider handeln, sogar während man sie predigt. Das Resultat der ganzen Polemik läuft darauf hinaus, sich Fichte als einen ideenlosen Wortkünstler vorzustellen, der mit der äußersten Selbstgenügsamkeit das Publicum durch seine langweiligen Auseinandersetzungen zum Verständniß seiner paar Gedanken zwingen wolle und, mit niederen Begierden in moralischer Beklommenheit sich umherquälend, für diese Pein in der Natur durch ihre Leugnung und Verleugnung, an seinen Gegnern durch die schändlichsten Verleumdungen sich räche. Unfähig sie zu widerlegen entblöde er sich freilich nicht, sie obenein noch zu bestehlen bis zum ehrlosesten Plagiat hinunter. Schelling, der doch schon mehrfach Augiasställe ausgemistet und die Crapulosität des literarischen Pöbels genugsam geschildert hatte, vergißt dies in seinem Affect S. 117 so sehr, daß er in einer Anmerkung sagt: „In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.“ — Er wirft ihm vor, ihn, obwohl er nicht von ihm, vielmehr nur von einem unbestimmten Plural rede, verläumdet zu haben, als ob er durch physische Reizmittel sich in einem Zustand enthusiastischer

Trunkenheit versetze, während er, Schelling, der besten Gesundheit genieße und Fichte so etwas doch nur von seinem Bedienten erfahren haben könnte. Er beschuldigt ihn, das Wissen aufgegeben, dagegen das Nichtbegreifen und den Glauben gepredigt zu haben. Er sieht in ihm einen Rhetoriker, der orthographisch schreiben, Perioden formen und mit Nicolai — dessen heftigster Gegner doch eben Fichte war — an Klarheit seichter Verständlichung wetteifern könne. Fichte als der Sauerstoff und Nicolai als der Wasserstoff würden vereinigt das wahre Wasser des Zeitalters geben. Er vertheidigt gegen ihn die Schwärmer und sagt S. 156: „Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibnitz, Kepler und mancher Andrer gedenke, die nach Herrn Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren, dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen nahmhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe.“ Sogar, was mir in Ansehung Fichte's die stärkste Beschuldigung zu sein scheint, der feigen Klugheit klagt er ihn an. Er sei den Beweis, daß Schelling ihn mißverstanden, bis dahin schuldig geblieben. S. 5: „Es hatte bei dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen

nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur dermaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger sein, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich sonst Herrn Fichte der schlechteste Gegner nicht zu gering schien, um ihn zu belehren); oder als eine furchtbare und fruchtbare Gewitterstille, von der man unmöglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde." S. 163: „Ich fordere jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichen, offenen Kampfe gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unsrer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Cabinetsräthen, Kaufleuten u. dgl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung Verläumdungen gegen die aus, die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den

Muth gibt, auch öffentlich mit ihm hervorzu-
treten."

Schelling malte dagegen mit ironischer Färbung aus, wie er, weil er das Ungöttliche in seiner Nichtigkeit begriffen, von einer Zeit gehaßt und verfolgt werden müßte, die, was Fichte in den Grundzügen gesagt hatte, das Zeitalter der absoluten Sündhaftigkeit sei S. 149: „die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter selbst, ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsere Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen, die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zur Ehre ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beiden Pole des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist etwas getreten, das von beiden nichts enthält, und beide von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern, daß uns're Lehre an sich zunächst die Verwilde-

rung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die Folgen derselben ruhig tragen und als eben so viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht Alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont, manchem derselben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram gewesen und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wissen, daß die innere Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geschadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thür verschlossen ist, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden; und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen."

Gegen das Ende hin erhebt Schelling seinen

prophetischen Ton; die neue Erkenntnißart wird verkündet; das Aufhören aller Geschiedenheit der Schulen und Meinungen; die Schwärmer werden gelobt; er verspricht ihre Schriften zu studiren; nicht aus Verachtung, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit habe er dies bisher verabsäumt. Es werden auch einige Ansätze gemacht, den jetzigen Fichte von dem früheren zu unterscheiden, aber der Gedanke, daß derselbe die Ideen der Naturphilosophie über Gott, Religion und Sittlichkeit an sich bringen wolle, tritt der Friedensunterhandlung immer zu störend entgegen. Dieses Processiren über das Mein und Dein ist einmal ein Grundzug bei Schelling. S. 99 behauptet er auch, daß Fichte die Deutung des Ich als das Logos aus seiner, Schelling's, Schrift: Philosophie und Religion S. 41 entlehnt habe. Dies kann nicht hindern, zu vermuthen, daß auch Schelling Fichte nicht blos von der Periode der Wissenschaftslehre her, sondern auch aus eben der von ihm bekämpften Periode Manches verdanke. Schelling hat in Berlin 1842 die Geschichte der christlichen Kirche in eine Petrinische, Paulinische und Johanneische Epoche getheilt, so daß die erstere der Römisch-katholischen, die zweite der protestantischen Kirche und die dritte der Kirche der Zukunft entsprechen soll. Ich erinnere, daß Fichte in den Grundzügen das Paulinische Chri-

stenthum, als das Wesen des Protestantismus und hier schon, noch mehr aber in der Anweisung zum seligen Leben, das Johannesevangelium als das wahrhafte, durch die Religion der Liebe in der Zukunft siegende darstellte.

Schelling war indessen in München Vorstand der Akademie der Künste und Mitglied der Akademie der Wissenschaften geworden. In einer öffentlichen Versammlung der letzteren am 12. October 1807 als des Allerhöchsten Namensfestes Seiner Königlichen Majestät von Baiern hielt er eine Rede:

Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur.

Mit Zugabe einiger Anmerkungen wieder abgedruckt in Schellings Gesammelten Schriften I. S. 342—396.

Diese Rede ist in stylistischer Hinsicht das Vollendetste, was aus Schelling's Feder geflossen. Man kann sie immer von Neuem lesen und wird ihrer nicht satt werden. Eine solche Schönheit der Form ist aber niemals möglich ohne eine adäquate Gediegenheit des Inhalts. Diese schließt jedoch wieder das

Vorhandensein von Irrthümern und sonstigen Mängeln der Erkenntniß nicht aus. Wir müssen uns aber hüten, uns durch die Einsicht in dieselben den Genuß des wirklich Vortrefflichen zu verkümmern, wie es engherzigen Menschen so leicht begegnet, die im Aussprechen des Tadels sich am Selbstgefühl ihrer Superiorität weiden und, um diesen Kitzel in sich zu unterhalten, überhaupt lieber tadeln als loben. Und so wenig wir in unserer Kritik die Polemik haben ruhen lassen, eben so wenig wollen wir der Apologie ihr Recht weigern und erkennen diese Rede freudig als ein ächtes Meisterwerk an. Der Titel derselben ist freilich falsch gewählt. Er sollte heißen: Einige Ideen über Natur und Kunst. Denn von der bildenden Kunst ist wenig die Rede. Wer etwa erwartet zu erfahren, wie die Architektur, Sculptur und Malerei zur Natur sich verhalte, irrt sich. Es wird von der Kunst ganz im Allgemeinen gehandelt und es sind eigentlich drei Puncte, welche Schelling abhandelt:

1) das Verhältniß der Kunst zur Natur als einer Nachahmung der letzteren durch die erstere;
2) das Verhältniß des Idealischen zum Charakteristischen;
3) die Stufenfolge der strengen, anmuthigen und seelenvollen Form in der Entwicklung der Natur und Kunst.

Diese Probleme waren seit Lessing's Laokoon und Winkelmann's Geschichte der Kunst vielfach ventilirt worden. Göthe hatte in den Propyläen viel zur Berichtigung dieser Begriffe zu wirken gesucht und in seiner Biographie Winkelmanns 1805 war ein gewisser Abschluß der ganzen Bewegung eingetreten, dessen Ruhe auch Schellings Abhandlung durchdringt. Schelling bestimmte das erstere Verhältniß so, daß nicht die todte Reproduction der Natur das Wesen der Kunst sein könne, sondern das Produciren der Idee, welche in der Natur sich darstelle. Und eben so sei ein blos mechanisches Gleichgewicht keineswegs das Ideal der Kunst, sondern die maaßvolle Bändigung des lebenvollen Dranges, gleichwie im Sittlichen nicht die bloße Abwesenheit der Leidenschaften den vollkommenen Charakter bilde, sondern die weise Beherrschung der Begierden und Neigungen. Die Natur aber wie die Kunst zeigten in ihrer Geschichte eben den Fortgang von der Einbildung des gährenden Inhalts in die Strenge der Form, bis er zuletzt in der vollkommenen Einheit mit derselben durch und durch die Seele ausstrahle. In dieser Partie kommen die herrlichsten Schilderung vor z. B.: „In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung, oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der

Form in den Anfängen beider: denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte Milde nicht sein, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dies nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen: desto mehr läßt er allmählig von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht, und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam, und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet da steht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden, und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an: noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfange. Die starren Umrisse schmelzen und mildern sich in sanfte. Ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaßlich ist, verbreitet sich über die Gestalt, und schmiegt sich allen Umrissen jeder Schwingung der Gliedmaaßen an. Dieses, wie

gesagt, nicht greifliche und doch Allen empfindbare Wesen ist es, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unsrige als Anmuth bezeichnet.“

Gegen das Ende der Abhandlung spricht Schelling ein wenig von dem Unterschied der Plastik und Malerei und will an der Geschichte der Italienischen Malerei ein Beispiel seiner Theorie des Entwickelungsganges der Kunst geben, wobei ihm Winkelmann's Unterscheidung des strengen, hohen und reizenden Styls als Muster diente. Es sollte nun nach seiner Theorie Michel Angelo den Charakter der Strenge, Correggio und noch mehr Raphael den der Anmuth, Guido Reni den der Seele haben. Hierbei entschuldigt sich Schelling, daß dies zwar nicht ganz der Zeit, aber doch der That nach so sich verhalten habe, will aber in der vierten Anmerkung die Sache auch chronologisch rechtfertigen, weil Michel Angelo das jüngste Gericht in der Sixtinischen Capelle zwar erst nach Raphaels Tode gemalt habe, allein doch schon vor ihm und mit ihm auch sein Styl geboren gewesen sei. Die Theorie Schellings ist darin, daß er den strengen Styl von dem anmuthigen sondert, nicht falsch. Aber darin ist sie es, daß sie die Seele, wie er sich ausdrückt, als eine zwar nicht höhere, aber neue Stufe der Kunst setzen will. Denn statt

Seele hätte er das Reizende als die Wiederauflösung der erreichten idealischen Schönheit erkennen müssen. Schelling sagt ganz richtig, daß die Kunst auf ihrem Gipfelpuncte die früheren Momente, natürlich als bloße Bildungsmomente, wieder durchlaufe. Eben so aber ist es nothwendig, daß bie Kunst, nachdem sie ihren Gipfel erreicht hat, in dem Fortschritt, der die Geschichte ihres Unterganges einleitet, dieselben Momente, jedoch in einer umgekehrten Modification darstellt. Das einfach Erhabene wird zum Colossalen; die Grazie fängt an coquett zu werden; die naive Nothwendigkeit der Erschöpfung eines Vorwurfs wird zur Berechnung und Anhäufung der verschiedenen Möglichkeiten, die er der verständigen Beziehung darbietet. Und so mußte denn Schelling's Beispiel auch unzureichend werden.

Statt Michel Angelo hätte er die früheren Maler Giotto, Orcagna, Cimabue, Perugino, Fiesole, namentlich aber, wenn er einen allumfassenden Namen nennen wollte, Leonardo da Vinci setzen müssen, den er als eine Uebergangsstufe von Michael Angelo zu Correggio darstellt. Mit Vinci schloß sich das Bemühen um Strenge, um Genauigkeit der Form. Mit ihm schmeidigte sich die Herbheit nach allen Seiten hin. Raphael aber, den Schelling auch einen Philosophen und Dichter nennt, was

Michel Angelo beides im eigentlichen Sinn des Wortes in höherem Grade war, war nicht nur anmuthig, sondern auch seelenvoll und scherzweise könnte man dafür anführen, daß er ja auch unübertroffen die Geschichte der Psyche gemalt. Michel Angelo überbot schon wieder die weichen idealischen Formen; er ging bereits in das Athletische über. Gewagte Stellungen, Fülle und Mächtigkeit der Glieder, Verwickelung der Gruppen, mannigfacher Contrast der Gestalten, reizten ihn. Correggio war deshalb sein wahrhafter Gegensatz, in welchem, wie in Angelo die Größe in Erhabenheit, so die Anmuth in die Zerflossenheit überzuspielen anfing. Correggio liebt, wie gerade seine berühmtesten Werke, seine Io, Antiope, Leda, zeigen, ungewöhnliche Stellungen, aber liebliche, sanftschwellende, süße Formen, dämmerungssüchtige Beleuchtungen. Wollte Schelling nach diesen Malern noch einen nennen, welcher Seele in der Bedeutung eines in sich glühenden und doch stets gehaltenen Lebens ausstrahlt, so mußte er Titian nennen, von dem er ganz schweigt. Titian wird gewöhnlich viel zu einseitig nach seinen Venusbildern und etwa noch nach seinem Christo della moneta in Dresden beurtheilt. Wer aber die Bilder aus der Leidensgeschichte von ihm im Belvedere gesehen hat, der wird wissen, welch' einer Tiefe des Gemüths in den höchsten Sphären

Titian fähig gewesen. Was ist doch Guido Reni dagegen! Schelling preis't das Bild, die Apotheose Maria's in München, als ein Aeußerstes der Kunst. Und gewiß unter den Bildern Guido's ist es vielleicht seine größte Leistung. Darüber kann ich nicht abₓurtheilen. Sonst aber scheint mir dieser Maler, dem man das Eklektische, Akademische, Erfindungslose, im Colorit namentlich Unsichere, bei aller Feinheit der Composition, schon so sehr abmerkt und der auf mich in der Malerei gerade denselben Eindruck gemacht hat, wie unter den Römischen Dichtern Claudianus im Raub der Proserpina, das Prädicat der Seele gar nicht zu verdienen. Verständig ist er und sentimental. Schelling rühmt an seinen Fleischtönen die Zartheit und erinnert dabei an den Italienischen Ausdruck morbidezza. Insofern damit eine idealische Durchsichtigkeit des Fleisches ausgedrückt sein soll, kommt dieselbe bei Correggio (außerdem bei Murillo) in ganz anderer, wahrhafter Weise vor. Bei Guido Reni gehen die Tinten oft schon in das Kränkliche, Grünliche über, wie Rubens diese Töne gern bei Besessenen anwendet. — Doch genug hierüber. Schelling hat später an den Algineten, über die er eine kleine Schrift herausgab, Gelegenheit gehabt, sich zu überzeugen, wie zwischen der Periode der Kunst, in welcher sie nach seinem Ausdruck (was er aber auf

Michel Angelo bezieht) „in ungeheueren Geburten ihre ungebändigte Kraft zeigt,“ und zwischen der Periode des vollendet schönen Styls noch eine Zwischenstufe liegt, worin sie auf die Nachahmung der Natur geht, um die richtige Proportion in ihre Gewalt zu bekommen, ein Moment, was wir bei den Italienern theils in den Malern des Campo Santo Pisano, theils auf bewußte Weise in der Form eines wirklichen Studiums bei Leonardo da Vinci auftreten sehen.

Daß Schelling in einer Festrede, zumal zu Ehren eines würdigen, für Kunst und Wissenschaft sich lebhaft interessirenden Königs, auch in das Prophezeien verfällt, wird uns nur, da wir diese Seite an ihm schon kennen, wieder ganz in der Ordnung erscheinen. Er weissagt uns Deutschen ein Ende in der Kunst, gleich als ob wir, etwa Dürer, dessen Namen er nennt, ausgenommen, noch gar keine bildende Kunst gehabt, keine Dome gebaut, keine Statuen gemeißelt und gegossen, keine Bilder gemalt hätten. „Dieses Volk, sagt er, von welchem die Revolution der Denker in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am Tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer als irgend

einem andern eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen." Schelling schließt davon, daß wir eine Philosophie, einen metaphysischen Zug haben, darauf, daß wir auch eine Kunst haben werden. Richtiger ist wohl der Schluß, daß, weil wir eine Kunst hatten, wir nun auch eine Philosophie haben.

In Würzburg vereinigte sich Schelling mit Marcus zur Herausgabe von:

Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. 3 Bände, jeder in zwei Heften, von 1795 bis 1808. 8.

Schelling setzte in der Vorrede mit trefflichen Worten den Zweck dieser Zeitschrift auseinander, den Begriff des Absoluten in Bezug auf die Natur weiter zu entwickeln, Theorie und Praxis mit einander auszugleichen, die Naturphilosophie und Heilkunde wechselseitig zu durchdringen. Mit großem Stolz sagte er S. VI.: „Ein besonderes Glück unserer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher

jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werk der Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmälig fortzubilden!"

Herrlich sagte er ferner — und wir können es uns auch in unseren Tagen wohl gesagt sein lassen — S. X.: „Ist eine gewisse Angst vor der Wissenschaft, unter Umständen, eine nicht ungegründete Furcht der Besseren, einen noch blos im Allgemeinen gegebenen Maaßstab frech an jeden Gegenstand gelegt zu sehen: so bemerken wir dagegen Andre, die, von gleicher Angst befallen, ihre Einseitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es sich, selbst der Erziehung und den ersten Gegenständen des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehobenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit stehen, sie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene welche ohne fremdartige und beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wie indeß durch die Kraft der Wahrheit Geister und Herzen erobert, kann sicher rechnen, daß Niemand jenes Gefühl theilt, als schlechte Nachahmer, oder die Manieristen, die eine einzelne Form seines Geistes für

sich genommen haben, in der sie gefangen sind, und sich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit; oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet statt der zwanglosen geistigen Herrschaft, eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten."

„Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, sondern nur fördernd sein, daß sich Ernst und Strenge, ja selbst daß Haß und Mißgunst sich gegen die Persönlichkeit ihrer Erscheinung richten: denn was nicht von der Natur ist, ist eitel, und was der Person angehört, soll nicht bestehen."

Ueber seinen eigenen Antheil an der Zeitschrift versichert Schelling, daß seine Darstellungen denen der Zeitschrift für speculative Physik — aber welcher, ob der alten oder neuen wird nicht gesagt — sich unmittelbar anschlössen; dort sei er bis zur Grenze der organischen Naturlehre gekommen — also, müßte man schließen, werde er nunmehr mit dieser fortfahren, da er es schon in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, die gerade so weit kam, als die alte, hätte thun sollen, allein statt dessen geht es zum drittenmal von Vorn an bis eben wieder zu jener Grenze hin. Bd. II. 2 S. 283—303 finden sich: Kritische Miscellen, in denen mit flüchtigen Umrissen eine Art comparativer Physiologie hingeworfen ist, allein nur, um

unrichtigen Mittheilungen zu begegnen, die aus bei Schelling nachgeschriebenen Heften entlehnt waren.

Die Reaction gegen die Naturphilosophie hatte sich in einer Parodie: Aphorismen über das Absolute, Luft gemacht. Die Vermuthung, daß Aenesidemus Schulze Antheil an dieser Satire, die man bona fide sogar als Lehrbuch der Naturphilosophie auf Lyceen einführen wollte, gehabt, bewog Schelling, ihn I., 1, S. 22, auf Hegel's Aufsatz über den Skepticismus zu verweisen, aber es schien ihm auch wohl nöthig, selbst unter dem nämlichen Titel einen genuinen Abriß seines Systems zu geben. Er schrieb also:

> Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. I., 1, S. 1—88, 2, S. 1—36, II., 1, S. 121—158.

Schelling handelte darin: von der Einheit und Allheit; von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten; von der Unheilbarkeit der Vernunfterkenntniß; von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist und dem ewigen Nichtsein des Endlichen; von den Qualitätsunterschieden im Universum (nämlich Schwere und Licht): von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge, der Materie und der Bewegung; zuletzt von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur in der Einzelheit und in der Verknüpfung der

Dinge, oder über das Wesen der Schwere und des Lichts. — Schon aus diesen Angaben erhellt, daß wir hier lauter alten Bekannten begegnen. Es ist, die aphoristische Form und den oft seltsam feierlichen Ausdruck abgerechnet, in der Sache hier nichts Neues zu lernen. Nach seiner Weise hebt Schelling wieder eine Kategorie, die der Einheit und Allheit, vor den übrigen mit Nachdruck hervor; gegen das Ende hin entnimmt er sehr viel, oft wörtlich, aus Spinoza, namentlich für den Begriff der Zeit, Dauer und Bewegung; von der Empirie wird als einem religiösen Act gesprochen. Ueberhaupt herrscht hier ein Mißbrauch mit diesem Ausdruck und ein zu großes sich Gehenlassen mit dem Prädicat der Göttlichkeit. Was ist endlich, im weitesten Verstande, nicht göttlich zu nennen! Der Philosoph sollte aber eben deshalb nicht zu freigebig mit diesem edlen Worte sein. Die Vernunft wird für unbeschreiblich erklärt. Schelling macht es sich bequem und überläßt es Jedem selbst, sie sich zu definiren. I., 1, S. 12, §. 31: „Die Vernunft kann man Niemandem beschreiben: sie muß sich selbst beschreiben in Jedem und durch Jeden.“ Dagegen heißt es ohne allen Zusammenhang mit dieser nichts definirenden Definition weiter §. 32: „Der Sinn ist göttlich darin, daß er das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer

ihm wäre, gleich einer eigenen Welt. Er schaut, sich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er schaut also in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflösung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn ist der Religion gleich zu setzen."

Wenn man solche Versicherungen ruhig analysirt, so zerstieben sie in Nichts. Was damit gesagt sein solle, daß der Sinn der Religion gleich zu setzen, ist schwer zu begreifen und dürfte nur gezwungen durch überwitzige Analogieen in eine scheinbare Verständlichkeit gebracht werden. Schelling hatte früherhin erklärt, daß er nur mit denen sich einlassen könne, welche wirklich ein System hätten und auf Methode hielten; jetzt S. 7 sprach er sich dahin aus, daß es für die Philosophie gleichgültig sei, ob sie ihre Begeisterung lyrisch, episch oder dramatisch, ob in freierer oder bestimmterer Form darstelle, wenn „der Stoff nur aus der Unendlichkeit geschöpft sei." Er selbst empfand, wie es scheint, nicht, wie zerfahren diese Aphorismen, wie in's Blaue hinein verschwebend sie waren, denn er sagte S. 11: „§. 29. Lange habe ich vor Gegnern und Andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben."

Ueberhaupt athmet die Einleitung ein ungeheueres Selbstgefühl. Nicht nur den Gegnern wird der Pelz tüchtig gewaschen, auch die Freunde und Schüler werden mit vielem Witz und vornehmer Grobheit in die Schranken ihres Abhängigkeitsgefühls zurückgewiesen. Besonders verbittet sich Schelling rhetorische Zuthat. Er will eine Schule, ja, aber wie es Dichterschulen gab. Er verspricht seiner Schule den einigenden Homer. Die Nachbeter herrscht er an: „§. 26. Die ihr Bewußtsein am meisten verurtheilt, Schüler zu sein, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders, wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odyssens: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind, wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern."

Wunderlich und in der That durch seine Vagheit recht platt und nichtssagend kommt freilich heraus, wie Schelling sich selbst beschreibt. S. 8. „§. 19: Wessen ich mich rühme? — Des Einen, daß mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß, ohne Unterschied des Gegenstandes und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe."

Die prophetische Salbung, deren Schelling sich in dieser Zeitschrift befliß, sollte doch zugleich, weil dieselbe der Medicin gewidmet war, immer einen Panegyrikus der Natur enthalten, welches Bestreben ihn denn zu seltsamen Behauptungen verführte und ihn zuweilen unter den Standpunct herunterdrückte, den er in der Schrift: Philosophie und Religion, bereits eingenommen. So behauptete er S. 9, §. 22, daß Religion und Philosophie in Einklang sein müßten. Gut. Aber nun versicherte er, die Religion des Philosophen habe die Farbe der Natur; sie sei die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßiger Selbstbeschauung u. s. w. Solche Allgemeinheiten trieb Schelling bis an die Grenze der Renommisterei, namentlich im Eingang zu den Miscellen, die eine espèce von comparativer Physiologie und Zoologie (nach Oken) enthalten, wo er sogar sagt S. 285: „Redet um's Himmels willen nicht von Wissenschaft, da Ihr noch kaum die Oberfläche geritzt hat. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, anzuschauen, hat noch keiner das Herz gehabt.“

Ich erlaube mir die ergebenste Gegenversicherung, daß Aristoteles und Spinoza, um die nächste Vergangenheit aus dem Spiel zu lassen, dies Herz

wirklich gehabt haben. Wenn Schelling von sich selbst anders urtheilt, muß man ihm dies gestatten. — Die in den Miscellen erhobene Klage über Mißbrauch bei ihm nachgeschriebener Hefte und Verschleppung und Entstellung des Inhaltes seiner Vorlesungen ist ein Schicksal, was im Grunde jeder Professor hat und können wir daher übergehen. Wenn man das ipse fecit oder das Sic überall, wo man betheiligt ist, durchsetzen wollte, würde man nicht mehr zur eigentlichen Arbeit kommen und sich in Reclamationen zerstreuen.

Endlich 1809 machte Schelling wieder einen Ruck, nachdem er in den Jahrbüchern in der That mit neuen Floskeln nur alte Dinge wiederkäuet hatte. Er gab nämlich zu Landshut 1809 den ersten Band seiner

Philosophischen Schriften

heraus und darin, um dem schon Bekannten auch den Reiz eines Neuen hinzuzufügen, S. 399 — 511 eine Abhandlung:

> Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.

Der letztere Ausdruck war wohl nicht recht passend, da unter diesen Gegenständen nichts Geringers als Gott, Religion, Geschichte, verstanden werden müssen. Haben wir gesagt, daß Schellings Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur das Schönste sei, was er geschrieben, so müssen wir sagen, daß diese Abhandlung das Tiefsinnigste gewesen, zu dem er sich aufgeschwungen. Nach seiner eigenen Erklärung sollte dieselbe den ideellen Theil seiner Philosophie weiter führen. Der Begriff der Freiheit sei nämlich derjenige, der zugleich eine schlechthin centrale Bedeutung habe. Es sei endlich Zeit, daß der Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit als der innerste Mittelpunct der Philosophie zur Betrachtung komme.

Wir haben schon bei der Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen bemerkt, daß Schelling den Willen als das Wesen des Absoluten hervorhob. Zugleich bemerkten wir, daß Schelling mit dieser Definition plötzlich hervortrete. Allein in dem Gange seiner Entwickelung ist das Anlangen bei dieser Definition von der Form, sie einzuführen, zu unterscheiden. Schelling mußte zu jener Definition kommen, denn in seiner Wanderung von Kategorie zu Kategorie hatte er Alles erschöpft: das Ich, das Sein, die Kraft, die Indifferenz, Identität, Ineins-

bildung des Realen und Idealen, Kunst, Religion, Philosophie, Vernunft, Gott, Einheit und Allheit, Wirklichkeit — was blieb noch übrig? In den Jahrbüchern der Medicin hat er I, 1, S. 66 ein Schema seines ganzen Systems in folgender Weise hingestellt:

Gott.

Das All.

Relativ-reales All.		Relativ-ideales All.
Schwere A^1, Materie.		Wahrheit, Wissenschaft.
Licht A^2, Bewegung		Güte, Religion
Leben A^3, Organismus.		Schönheit, Kunst.
Das Weltsystem.	Vernunft.	Die Geschichte.
Der Mensch.	Philosophie.	Der Staat.

Er hatte aber das Absolute selbst noch als das schlechthin *Bestimmungslose* dargestellt, aus welchem zwar alle Potenzen hervorgehen, das aber selbst das Potenzlose ist, weil es in keine Beschränkung fallen kann, der Potenz aber als einer Besonderung nothwendig andere Potenzen gegenüberstehen. Jetzt faßte er das Absolute als Wille so, daß derselbe, an sich bestimmungslos, sich selbst zu dem, *was* er sein will, bestimmt. Hiermit riß Schelling sich gänzlich vom Spinozismus los. Nach Spinoza muß Gott ex necessitate naturae wirken; er kann nicht anders sein, als er ist. Schelling setzte statt der Nothwendigkeit die Freiheit in Gott, sein *Sosein* selbst bestimmen

zu können. Er mußte dies aber seiner naiven Natur nach unvermittelt thun. Er ließ eben seine Naturphilosophie ganz einfach liegen. Er ignorirte sich selbst und überließ es seinen Kritikern, wie sie mit seinem abgestreiften Schlangenbalge fertig werden und ihn construiren, ihn mit sich in Zusammenhang bringen möchten. Das Nichtableiten, also das Postuliren des Anfanges, war einmal seine unmethodische Methode.

Wir müssen uns aber für diese Abhandlung, deren Standpunct Schelling fernerhin nicht überschritten hat, erinnern, wie er gegen Fichte feierlich das Versprechen gethan, die von ihm nicht aus Verachtung, nur aus tadelnswerther Nachlässigkeit übersehenen Schwärmer studiren zu wollen, deren Einfalt, Gotteinigkeit, Weisheit er schon so eifrig lobte. Dies Versprechen erfüllte er. Er studirte den Jakob Böhme. Mit diesem hatte er gemein, das speculative Erkennen als eine Art unmittelbarer Anschauung zu fassen, nur daß bei ihm das ekstatische Moment wegfiel, welches bei Böhme sich anfänglich zeigte. Ferner hatte er mit ihm die Mischung abstracter und sinnlicher Formen, ein Durcheinander von logischer Bestimmtheit und phantasirender Ausmalung gemein. Weiterhin das Streben, das Negative als ein dem Absoluten an sich immanentes, von ihm selbst

als ein ewiges Nichtsein, μὴ ὄν, aufgehobenes Moment zu begreifen. Böhme ist voll von prägnanten Ausdrücken für das Negative als Grimm, Zorn, Herbheit, Qual, Stachlichkeit, Rauhheit, Schiedlichkeit u. s. w. Ohne seinen Gegenwurf würde nach ihm das ewige Eine zu keiner Impression gelangen. Der Wille des Ungrundes, aus dem Alles urständet, wird sich in seiner Infassung nur durch die Kraft seines Gegensatzes, des Vielen, empfindlich. Schelling hat diese Lehre tief in sich aufgenommen und diese Scheulosigkeit, den Dualismus nicht als etwas dem Absoluten Fremdes, Zufälliges, sondern als das eigene Unwesen desselben zu erkennen, was es ewig in sich zur Harmonie überwindet, ist ächt speculativ und es ist Schelling zum Ruhm anzurechnen, auch in Berlin nicht damit zurückgehalten, sondern in seiner Satanologie sie vorgetragen zu haben. Wollte man das Vergleichen mit Böhme noch fortsetzen, so könnte auch noch die polemische Kraft desselben erwähnt werden, die er seinen Gegnern so sehr zu fühlen gab, wie dem Herrn Pastor Richter, dem Herrn Stifel u. s. w. Schelling bewegt sich in seiner Abhandlung oft ganz in Böhmeschen und Baader'schen Terminologieen, nennt aber nur diesen, sonst fast nur Leibnitz.

Die Entwickelung des Begriffs der Freiheit

führte Schelling, wenn man aus seiner wenig geordneten Darstellung die Hauptpuncte herausnimmt, zur Bestimmung: 1, des Wesens Gottes; 2, der Schöpfung; 3, der anfänglichen Geschichte und des damit zusammenfallenden Gegensatzes der Erscheinung des Guten und Bösen. In ersterer Beziehung blieb Schelling sich darin mit früheren Bestimmungen gleich, daß er dem prädicatlosen Einen, sich selbst Bejahenden die Negation einer anderen Kraft entgegenstellte. Der Unterschied war aber, daß er das Eine als Wille setzte. Früherhin hatte er sich über das Absolute nur immer als über das von allen Unterschieden, Beschränkungen freie Wesen ausgelassen; jetzt definirte er es auch positiv als Wille, Liebe, Güte. Nun würde aber unbegreiflich sein, wie das Eine, mit sich identische Absolute zur Schöpfung einer Welt gelangen sollte, wenn nicht in ihm, an sich unabhängig von ihm, sein Anderes existirte, das ihm erst, sich in die Vielheit der Unterschiede auszubreiten, möglich macht.

Der dunkle Grund, die Natur in Gott ist nicht Gott selbst, denn er ist das Eine, der Wille des Ungrundes; allein der Grund ist in Gott das seine Verwirklichung bedingende Element. Er ist nicht ein Gott dualistisch gegenüberstehendes Wesen, das mit specifischer Heterogeneität sich gegen

sein Wesen schlechthin negativ verhielte. Er ist nicht ein Princip, nur eine von Gott selbst vorausgesetzte Bedingung, ohne welche derselbe nicht persönlich zu sein vermöchte, denn zur Persönlichkeit soll nach Schelling immer die Verbindung eines idealen Princips mit einer realen Basis gehören. Schelling erklärt ausdrücklich, keinen Manichäismus zu lehren. Der dunkle Grund soll nicht als Ursache der Existenz Gottes gedacht werden, sondern nur als die Basis seines Existirens. Schelling meint, das Sein an sich und die Thätigkeit des Seins, sich als daseiendes zu setzen, müßten unterschieden werden. Man muß der Ausdrücke wegen Schelling's Ansicht noch nicht verwerfen, etwa in der Weise, daß man sich, wie so oft geschehen, höchlich verwundert, wie ein Mensch zu so sonderbaren Behauptungen von einem dunklen Grunde in Gott gelangen könne. Schelling hat, wie in dieser Abhandlung überhaupt, auch mit diesem Begriff ein wirkliches Problem getroffen, nämlich das des Unterschiedes Gottes von sich selbst. Das Unterscheiden faßt er jedoch von der Seite, daß es als der Unterschied, als das Anderssein, das an sich bestimmte ist. In dieser Bestimmtheit isolirt er es durch die Vorstellung einer Natur, eines Grundes nicht nur, sondern eines dunklen Grundes. Diese Bezeichnungen entspringen bei ihm aus dem

Mangel an logischer Schärfe. Daher muß er hinterher auch die Negation der Negation, das Setzen des Unterschiedes als keines Unterschiedes, in Formen beschreiben, welche der Phantasie angehören und von Kampf, von Bewältigung des Grundes und dergl. sprechen.

Ohne den Grund würde das Absolute in sich bleiben. Durch ihn wird es erregt, aus sich herauszugehen. Es kann nicht gezwungen werden, denn sein eigenstes Wesen ist Wollen; es ist als Sein Wille; das Wollen kann von seinem Sein nicht getrennt werden, sondern, was sonst von ihm auch ausgesagt werde, so ist jede Bestimmung unter die des Willens beschlossen. Der Grund erregt aber seine Sehnsucht, sich in die Geburt einzuführen. Die metaphysische Kategorie Schelling's ist hier eigentlich der Unterschied von Potentialität und Actualität. Die Natur in Gott ist die gegen sein einfaches Wesen reagirende Kraft; die Negation dieser Reaction ist das actu aus seiner Verborgenheit in sich hervortretende Wesen Gottes: so ist es das sich offenbarende. Schelling bedient sich hier vorzüglich auch J. Böhme'scher Bezeichnungen vom Empfindlichwerden, vom Gegenwurf u. s. w. Gott wird nun durch die Actualisirung der wirklich existirende. Er hebt eben sowohl sein Wesen als das Wesen des Grundes in

seiner Manifestation auf und ist als schaffender die Copula der Kräfte, wobei wir uns wohl daran erinnern, daß Schelling gegen Fichte die Existenz als die Einheit der Einheit und der Vielheit, diese Einheit als die Wirklichkeit und die Wirklichkeit als Gott definirt hatte.

Die Schöpfung ist mithin die stete Negation der Negation des reagirenden Grundes. Sie ist daher an sich zeitlos, aber in der Zeit erscheinend und wesentlich geschichtlich, insofern der göttliche Universalwille sich je länger je mehr in der Durchdringung des dunklen Grundes zu manifestiren sucht. Alle Unform, Häßlichkeit, Giftigkeit, Krankheit, Bosheit, Irrationalität sind an und für sich in dem ewigen Wesen Gottes Nichts, aber in der erscheinenden Welt machen sie Entwicklungsmomente aus. Die Differenz der Welt von Gott ist an sich aufgehoben und darum wird sie es beständig. Das Princip der Negativität wird nun freilich von Schelling wieder in sehr trübe Formen eingehüllt. Er setzt dem Universalwillen den Particularwillen des dunkeln Grundes und den Individualwillen der Creatur entgegen, welche letztere beiden er aber auch vermischt, da es schwer zu sagen ist, und noch schwerer einzusehen, wie der dunkle Grund zu einem Willen kommen sollte, insofern vielmehr seine eigenthümliche Bestimmtheit die nur sei-

ende nicht wollende Negation des Wesens Gottes als des Urwillens ist. Schelling spricht von einem Willen des Grundes, der ein Mittleres zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, der schöne Drang einer werdenden Natur sein soll, also nur uneigentlich Wille heißen kann. Bei dem Individuellen, dessen Beseelung die That des Urwillens, wird die Abstraction von der Einheit mit Allem möglich. Diese Abstraction ist positiv die sich affirmirende Selbstheit, welche aber, indem sie ihr Wesen von sich ausschließt, nothwendig sich mit sich selbst und mit Allem, was sie nicht ist, in Widerspruch setzt.

Hier wird Schelling ganz mystisch. Er hat noch ganz Recht, in dem Menschen die Vollendung der Natur, das endlich erreichte Gleichgewicht aller ihrer Kräfte zu sehen. Allein er nimmt an, daß durch das Bösewerden des Menschen das Band der Kräfte, wie er sagt, in Unordnung gerathen sei. Allerdings erblickt er in Gott selbst einen „Quell der Traurigkeit“ und über alle Werke der Natur sieht er eine „geheime Melancholie“ ausgebreitet. Er mißt die existirende Irrationalität, den nie aufgehenden Rest „von Unvernunft“ in allem Existirenden dem dunklen Grunde in Gott bei, insofern dessen Reaction gegen die Gestaltung durch die Liebe des

göttlichen Universalwillens noch immer ein Brandmal seines Widerstandes in allem Creatürlichen zurücklasse. Allein er stellt doch auch wieder ganz bestimmt die Sünde als Ursach der negativen Formen und Processe der Natur hin. Diese Ableitung des Uebels aus der Sünde ist aber keine. Sie stellt etwas Unbegreifliches auf, nämlich, daß das an sich bewußtlose Dasein nicht nur im Menschen — denn das ist begreiflich — sondern auch außer ihm durch einen schlechthin geistigen Act alterirt sein soll. Es hilft natürlich nichts, diese Unbegreiflichkeit in Worte hüllen, welche, wie die Bezeichnung des Magischen, nur eine andere Formel dafür sind. Nach Schelling's Theorie wird man zweifelhaft sein müssen, welche Irrationalität der Natur man aus dem Kampf Gottes mit dem dunklen Grunde, welche man aus der Krisis des Sündenfalles ableiten solle, und er würde auf diese Frage wahrscheinlich antworten, daß sich dies empirisch gar nicht unterscheiden lasse. Was er aber auf die Frage: welches denn in der Natur nicht aufgehende Reste, welches denn solche alogische Incommensurabilitäten seien? was er darauf, zumal seiner eigenen früheren Naturphilosophie gegenüber, antworten würde, wage ich nicht zu sagen. Die Philosophie kann keine solche Existenzen angeben, ohne in die begrifflose Sentimentalität zu verfallen, deren Fichte

in der Bestimmung des Menschen sich schuldig, und über welche Hegel im Kritischen Journal sich so lustig machte, daß annoch Orkane die Gärten und Wälder, Hagelschlag und Frost die Felder verwüsten, Bestien sich und den Menschen fressen u. s. w.

In der Beschreibung des Bösen bediente sich Schelling vorzüglich des bei Baader so beliebten Bildes vom peripherischen Punct, der sich zum Centrum, vom Organ, das sich zum totalen Organismus machen will. Es ist nun auch gegen solche Verbildlichung nichts zu sagen, wenn sie an eine logisch gehaltene Untersuchung sich als Hülfsmittel der Verdeutlichung anschließt. Bei Schelling aber nimmt sie einen zu großen Raum ein. Sie drängt sich mit ihrem Gefolge von sinnlichen Vorstellungen zu früh und zu breit hervor. Einigermaaßen wird noch ein Einhalt durch die Reproduction der Kant'schen Lehre vom radiçalen Bösen gethan. Schelling will dieselbe zu ihrer Vollendung erheben, indem er, ob Jemand gut oder böse ist, als Folge und Fortsetzung eines außer aller Zeit in der ersten Schöpfung geschehenen Actes ansieht. Dieser Act soll eine That der Freiheit sein. Judas z. B. mußte ihr zufolge Christum verrathen und war doch nicht dazu gezwungen. Von einer Prädestination zum Selig- oder Verdammtsein durch Gott will

Schelling nichts wissen. Der Mensch soll auf ewige Weise sich selbst dazu bestimmt haben. Ja nicht nur dazu, sondern auch zur Art und Weise seiner Corporisation. Und nicht nur hiezu, sondern auch zu der Möglichkeit, vom Bösen zum Guten übergehen, aus dem Bösen durch Hülfe göttlicher Transmutation ein Guter werden zu können.

Kant hatte den intelligibeln Grund des Bösen im Menschen als einen aller bestimmten bösen That vorangehenden radicalen Hang zum Bösen begriffen und war damit dem Philantropismus entgegengetreten, welcher das Gutsein des Menschen von Natur behauptete. Hierin liegt das ganz Richtige, daß das unmittelbare Dasein, das natürliche Wollen, ein dem Begriff des Geistes unangemessenes ist und aufgehoben werden muß. Kant gab daher durch seine Lehre den Anstoß zu einer tieferen Erkenntniß des Christenthums, welches ganz auf der Voraussetzung begründet ist, den Menschen in seiner Unmittelbarkeit als mit seinem wahrhaften Begriff in Widerspruch stehend aufzufassen. Die wirkliche, als That zurechnungsfähige Sünde unterschied Kant von dem allgemeinen Hange zum Bösen und sprach das schöne Wort aus, daß jeder Mensch vor jeder bösen That sich im Paradiese der Schuldlosigkeit befinde. Kant wollte das Böse weder als Folge eines

unseligen Zufalls noch als bloße Schwäche, als einen bloßen Defect auffassen, wie Ersteres die Supranaturalisten in der Festhaltung der Geschichte des Sündenfalles, Letzteres die Rousseau'schen Neologen thaten. Schelling verwandelte diese Kant'sche Theorie in eine Mythik, indem er die Präexistenz der das Schicksal des Menschen entscheidenden That als einen mit der Genesis seines Daseins durch seinen Willen zusammenfallenden Act ansah. Die Bestimmung des Wollens nach seiner ewigen, absoluten Bedeutung ist hierin wohl richtig, allein die Form, sie darzustellen, führt zu der Unmöglichkeit, das Wissen und Wollen als das zugleich bewußtlose und willenlose denken zu müssen. Noch ehe ich existire, habe ich meine Existenz qualificirt; noch ehe ich Gutes von Bösem unterscheide, habe ich das eine oder das andere gewollt! Schelling kommt bei diesen Widersprüchen gar nicht darauf, daß der wirkliche Zustand der meisten Menschen ein Durcheinander von Gut und Böse, keineswegs eine feste Richtung nur auf das eine oder das andere ist. Wäre es nun wahr, was er annimmt, daß jeder schon in unvordenklichem Sein sogar seine Wiedergeburt vorherbestimmt hätte, so würde dies doch zuletzt nichts Anderes, als ein Fatalismus sein, dessen Prädestination eine noch weit unbegreiflichere, als die Paulinisch-Augustinische, sein würde.

Es muß den Anstrich der Schulmeisterei erwecken, Schelling so oft wegen seines Mangels an logischer Klarheit und Ordnung zu tadeln und doch ist dieser Tadel unvermeidlich. Er sieht sehr wohl die Fehler Anderer und rügt sie mit treffender Schärfe. Er berührt auch hier alle Gegensätze des Indeterminismus und Determinismus, des Vorherwissens Gottes und des Vorherwollens, des Pantheismus und des Theismus u. s. w., allein er entwickelt dieselben nicht in ihrer bestimmten Antithese, um aus ihnen das Resultat der Selbstnegation des Widerspruchs hervorgehen zu lassen. Er will „gesprächsweise" verfahren, aber nur gleichsam, d. h. er will ohne Disposition bald diesen bald jenen Punct besprechen. Er sagt S. 508 selbst, daß nur Scheidung, also Wissenschaft und Dialektik es sein werden, die „jenes, öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden." Er spricht vortrefflich von einer „Unzucht und Schamlosigkeit in der Erkenntniß, einer Art faunischer Lust, die an Allem herumkoset, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten." Und an Streben nach immer höherer Vollkommenheit in der Darstellung hat es Schelling gewiß nicht gefehlt; jedes Buch, jeder

Aufsatz beinah nimmt bei ihm einen neuen Anlauf. Aber die Ruhe und Ausdauer consequenter Durchbildung haben ihm allerdings gemangelt und so hat er zwischen den Abstractionen der Scholastik und den Phantasieen der Poesie hin und her geschwankt. Er sinkt daher oft zur ganz unphilosophischen Popularität herunter. Z. B. da, wo er davon spricht, daß das Insichhandelnlassen des guten oder bösen Princips die Folge der intelligibeln That sei, wodurch das Wesen und Leben des Menschen bestimmt ist, sagt er S. 473: „Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eigenen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört, ihn dazu aufzufodern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eigenen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idee Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet." Solche Ausdrücke, wie innere Stimme, Ersterben des Guten, Schutzgeist u. s. w. sind für die Philosophie zu weit, zu bildlich. Es kommt darauf an, ob wir dergleichen als einen Ausläufer finden, oder ob es mit Anspruch auf speculative Bedeutung gesagt wird.

Gehen wir zurück und erinnern uns, daß

Schelling das Absolute Vernunft, hierauf Gott zu nennen und von Gott die Welt der Ideen, in der Realisation derselben aber den Abfall der erscheinenden Welt von Gott zu unterscheiden angefangen hatte; erinnern wir uns ferner, daß Hegel unterdessen 1807 in der Phänomenologie des Geistes den Geist als das Absolute in der Weise bestimmt hatte, daß derselbe als die absolute Substanz zugleich das absolute Subject und so die Einheit des Spinozismus und Fichtianismus sei, so können wir gar nicht zweifeln, daß Schelling's Abhandlung über die Freiheit eigentlich den Begriff des Geistes zu ihrer Aufgabe hat. Ueber den Begriff des Geistes hinaus liegt kein höherer; die Vernunft ist in ihm Prädicat; er hat Vernunft. Vom Ich, vom Selbstbewußtsein, von der Vernunft, von Gott hatte Schelling schon gesprochen, vom Geist noch nicht. Der Geist ist als absoluter der ewig sich aus sich sich selbst zu seinem Anderssein entäußernde und der eben so ewig aus diesem Anderssein in sich zurückkehrende und zurückgekehrte, indem er nicht nur negativ den Unterschied von sich, sondern auch positiv die Wiedereinheit des Unterschiedenen mit sich setzt. Schelling hatte das Absolute wohl als Identität von Object und Subject, aber nicht als die Identität von Subject und Substanz bestimmt. Dies ist der wahre Grund, wes-

halb Schelling in dem Eingang seiner Abhandlung eine Kritik Spinoza's und Fichte's und die Erklärung gibt, den Realismus wie den Idealismus, welche beide es zu keinem persönlichen Gott hätten bringen können, in seinem System vereinen zu wollen.

Nur so lassen sich die Quälereien erklären, mit welchen Schelling sich abmühet, noch über das Christenthum und über Hegel, die in der Bestimmung des Absoluten als des Geistes harmoniren, hinauszugehen; nur so die Aeußerungen über Subject, Prädicat und Copula, wobei die „alte tiefsinnige Logik" wegen ihrer Lehre vom Antecedens und Consequens gelobt wird; nur so der Ausdruck des Einen Willens statt Subject, des dunklen Grundes, der Natur statt Substanz und das Hervorheben des Abstractum Freiheit statt des Concretums Geist. So heißt es S. 496: „Auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende — als getrennte — waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?"

Dies Abschnappen der Schilderung ist hier höchst charakteristisch. S. 500 heißt es: „Ueber dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr In-

differenz, Gleichgültigkeit ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist."

Von der Vernunft aber sagte Schelling, sie dem primum Passivum der Mystiker vergleichend, S. 509: „Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maaß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird."

Mit seinen früheren Bestimmungen der Begriffe hat sich Schelling nicht auseinandergesetzt. Er verweis't einigemal auf seine Schrift, Philosophie und Religion, und auf seine historische Construction des Christenthums in den akademischen Vorlesungen, allein ohne die mit seiner Lehre vorgenommen, oder besser vorgegangenen Aenderungen zu bemerken. So ist S. 459—61 die Theorie der Geschichte wieder eine ganz andere, als die in jenen Vorlesungen gegebene. Christus ist hier nicht der Gipfel der alten Götterwelt, sondern die Erscheinung des höheren Lichts des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber „unbegriffen von der für sich wirkenden Finster-

niß," um als Mittler „den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen." Das Römische Reich wird auch nicht mehr als eine Periode der Natur, sondern als die Zeit eines zweiten Chaos, und der turba gentium der Völkerwanderung angesehen; eine Parallelle des Eintrittes Christi als des zweiten wieder schaffenden Adams mit der Schöpfung der Welt und des ersten Menschen, welche Steffens vorzüglich mit poetischer Intuition auszumalen geliebt hat. Von der apostolischen Zeit nimmt Schelling einen religiösen Somnambulismus als ihrem Charakter an.

Unmittelbar an die Abhandlung über die Freiheit schließt sich eine Apologie derselben an, die gewöhnlich übersehen wird. Schelling wollte nämlich zu der Reaction Deutschlands gegen Frankreich, zur Kräftigung des Deutschen Nationalgefühls, zur Vereinigung der zerstreueten Geister, eine Zeitschrift herausgeben, die allen Fächern und allen tüchtigen Forschern offen stehen sollte. Sie erschien nur ein Jahr lang 1813 unter dem Titel:

Allgemeine Zeitschrift von Deutschen

für Deutsche, herausgegeben von Schelling. Nürnberg bei Schrag. 8.

Die Vorrede ist wieder in der Tendenz vortrefflich und im Styl glänzend. Man muß Schelling gut sein, wenn man ihn mit diesem Eifer und dieser Umsicht das Interesse der Literatur wahrnehmen sieht. „Wenn eine Zeit auch, anarchisch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verstattet, sich zum Richter und Urtheiler aufzuwerfen, so wird sie doch bald der unberufenen Wortführer satt und schmachtet nach der Erquickung eines reinen, scharfen und gesunden Urtheils, wodurch sie erst sich selbst wiedergegeben wird."

Zu dieser Zeitschrift lieferten Fouque, Hülsen's Nachlaß, die Memoiren der Frau von Vandeul über Diderot, ihren Vater, Docen, Thiersch und Baader Beiträge. Schelling selbst gab weiter nichts als die Beantwortung eines Sendschreibens, welches Eschenmayer an ihn über jene eben durchgegangene Abhandlung gerichtet hatte. Dies ließ Schelling abdrucken S. 38 — 78 und seine Antwort S. 79 — 129. Von Allem, was Schelling zu seiner Selbstvertheidigung geschrieben hat, ist dies das Gehaltenste, Würdigste. Eschenmayer wollte dem speculativen Wissen das Glauben wieder voranstellen, protestirte gegen die Einheit des Göttlichen mit dem

Menschlichen, gegen die Annahme der Begreiflichkeit Gottes, gegen die Auffassung der Erde als des Mittelpunctes des ganzen Universums, auf welchem allein die Geschichte des Geistes sich realisirt. Schelling hatte in der Abhandlung den entschiedensten Rationalismus gezeigt. Er hatte S. 506 gesagt: „Wir halten mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Eben so sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum in eigentlich geistigen Gegenständen darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sei. Ein absoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geschichte übergetragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Princip herrscht, wornach es nur zwei Systeme und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und schlechthin böse, ferner die Meinung daß Alles vom Reinen und Lautern angefangen und alle spätern Entwickelungen, die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren, nur Verderbniß und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein

mächtiges Alexanderschwert, um überall den Gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in der Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunct ein. — Das Heidenthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem anderen abgeleitet."

Eschenmayer dagegen hatte schlechterdings nicht verstehen können, wie das Negative als ein Moment in Gott selbst gedacht werden und selbst das Gute in sich zwar nicht durch das Böse als Wirkliches, wohl aber durch das Nichtgute als Mögliches bedingt sein könne. Die Vorstellung eines Teufels, der alles Böse anrichte, der aus der Verführung des Menschen ein Handwerk mache, schien ihm viel annehmbarer, wenngleich nicht philosophisch erweisbar. Schelling bemühete sich, ihm zu zeigen, daß seine, Eschenmayers, Ansichten zwar beständig auf das Christenthum als Auctorität sich beriefen, allein nichts weniger, als wahrhaft christlich seien. S. 124: „Wenn es nach reinen Vorstellungen anstößig heißen muß, Gott mit menschlichen Eigenschaften zu denken, und es nur ein menschlicher Einfall ist, den Menschen als ursprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, also auch an eine Wiederherstellbarkeit desselben zu

dieser Ebenbildlichkeit zu glauben — wenn das Alles sich so verhält: so ist das ganze Christenthum eine nichtssagende, frostige, noch dazu unschmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den einfachen, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Bestreben derer, die dies wirklich zu thun versuchten, verdient, anstatt irreligiös, in ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden, denn es entspringt, bei den Besseren wenigstens, aus derselben Reinheit der Vorstellungen von Gott, welche sie bewegt, alle menschlichen Begriffe von Gott zu verwerfen."

S. 126: „Als Christus in der Zeit des höchsten Verderbens erschien, fing er nicht damit an, zu sagen: Wir können nichts von Gott wissen, keinen Gedanken von ihm fassen, noch weniger einfallen lassen, sein Ebenbild zu sein. Auch die Menschheit unsrer Zeit verlangt nach etwas Positivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Idee mächtiger Verstand wieder geben kann. Dann werden auch die Weisen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unsrer Väter war, was aufrichtiger Weise jetzt keiner vermag."

Das Verhältniß des Grundes zum Ungrunde, der Differenz zur Indifferenz, des Existirens zum Sein suchte Schelling Eschenmayer auch durch das Verhältniß von Finsterniß und Licht begreiflich zu machen, insofern das Licht, um es selbst zu sein, der

Finsterniß keineswegs bedürfe, wohl aber, um aus seinem Insichsein herauszutreten und als Licht zu erscheinen. S. 102: „Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Wesen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laster, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit ist nur möglich nach gänzlich erstorbener Sünde, und geht insofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dies ein Satz, der sich Jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht ist überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl als in der beständigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menschen leben, so muß der Teufel in ihm sterben, so wie Sie umgekehrt sagen: in dem Menschen, der Gott los sei, wohne der Teufel."

Die Erklärung gegen Eschenmayer ist im April 1812 von Schelling beendet worden. Am 13. December 1811 unterzeichnete er zu München die Vorrede einer anderen polemischen Schrift, welche in vieler Beziehung das in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit aufgestellte System ebenfalls erläuterte. Fr. Hr. Jacobi hatte nämlich in seiner Schrift: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung 1811, die Schelling'sche Philosophie beschuldigt, den Begriff eines persönlichen Gottes aufgehoben, den Unterschied der physischen und moralischen Nothwendigkeit, den Unterschied von Gut und Böse zerstört und nichts als die Natur übrig gelassen zu haben. Dagegen predigte nun Jacobi den Glauben an den Einen lebendigen und heiligen, jedoch unbegreiflichen Gott und an die Würde der menschlichen Freiheit und Tugend um so erhitzter, je weniger er jemals das Bedürfniß einer beweisenden, sich systematisch gliedernden Philosophie gehabt hatte. Jene Anklage der Speculation ist die gewöhnlichste; so wie die Philosophie von der Idee, vom Absoluten, von der Substanz u. s. w. handelt, so verliert das Vorstellen seinen Boden. Es wird ihm öde zu Muthe. Es fühlt sich von der Wärme des ihm gegenüberstehenden Gottes als des Vaters, Berathers, Richters u. s. w. verlassen und beschuldigt die Philosophie

eines Vampyrismus, der die Religion vernichte und die eisige Kälte des herzlosen Begriffs an die Stelle der Liebe, des grundlosen Vertrauens u. s. w. setze.

Diese Anklage einer Philosophie, wenn sie mit rhetorischer Feierlichkeit, mit Ausmalung aller der Möglichkeiten gemacht wird, die sich eventuell an einen wirklichen Atheismus und an die Nichtunterscheidung des Guten und Bösen anhängen können, verfehlt selten, auf die Masse des Publicums einen abschreckenden Eindruck zu machen. Man sieht die bürgerliche Gesellschaft schon zu Grunde gehen, Thron und Altar wanken. Die angeklagte Philosophie wird als absolut gefährlich ausgerufen und dies Prädicat der destructiven Tendenz, des Untergrabens des Heiligsten auch auf die Philosophen übergetragen, als ob diese, um ihr System durchzusetzen, recht geflissentlich darauf ausgingen. Eine solche Anklage ist auch um deswillen oft angenehm, weil man damit ein Mittel gewinnt, die Aufmerksamkeit des Publicums von den wahrhaften, objectiven Ursachen abzulenken, aus denen nicht selten der Mangel an Pietät, Streben zur Anarchie, religiöser Indifferentismus, Unzufriedenheit überhaupt, entspringen. Diese Ursachen sucht man zu verbergen, indem man eine Philosophie als Urheberin derselben beschuldigt.

Mag man nun Jacobi noch so sehr in Schutz

nehmen, so bleibt bei ihm die Leidenschaftlichkeit stehen, mit welcher er die Naturphilosophie angriff. Und meinetwegen hätte er noch leidenschaftlich sein können, wäre er nur zugleich wissenschaftlich gewesen. Aber dies war keineswegs der Fall. Er verfiel, wie Schelling sagt, in sein genre larmoyant. Er declamirte, aber er bewies nicht. Bedenken wir nun, daß Schelling in Bairischen Diensten, daß Jacobi in München Präsident der Akademie der Wissenschaften war, so müssen wir ersterem wohl zugestehen, daß ihm die Anklage auf Atheismus, auf Vernichtung der Moral, auf Naturalismus auch persönlich wichtig genug erscheinen konnte, um sich dagegen zu verantworten. Die wissenschaftliche Kritik Jacobi's hatten Hegel und Fr. Schlegel schon vor ihm vollzogen und in dieser Beziehung blieb ihm oft nur eine Wiederholung des von diesen Gesagten übrig. Allein seine eigene Stellung zu Jacobi's Kritik über ihn, oder vielmehr Ansicht von ihm konnte und mußte er auseinandersetzen. Er wurde dabei ebenfalls leidenschaftlich bis zur Härte, ja bis zur Grausamkeit. Ein Bild, dessen Hegel in seiner Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling, gegen Reinhold gebraucht hatte, daß dessen vorläufiges Philosophiren, sein Anfangen vor dem Anfang, dem Anlaufen gleiche, über einen Graben zu kommen, dies Bild wurde von Schelling weitläufig

zu einer allegorischen Vision ausgesponnen. Jacobi erschien auf einer Ebene; auf einem Hügel, den ein Graben von ihr trennte, waren die ächten Philosophen versammelt. Jacobi wollte zu ihnen hinüber. Aber der fatale Graben! Man hält Reden hin und her. Das Publicum nimmt lebhaften Antheil. Jacobi wirft die Maculatur seiner Schriften in den Graben, ihn zu füllen. Er bindet sich ein Tuch um die Augen, hüpft empor — und, es wieder abnehmend, sieht er sich auf demselben Fleck. Schelling hält ihm auch eine derbe Rede, wie beim Philosophen der Charakter ihn im Leben bewähren, wie er keine Anstrengung, keine Verfolgung scheuen müsse, wie Seelenschwelgerei, geistiger Müssiggang, Gesetzlosigkeit im Denken mit dem Ernst der Speculation sich nicht vertrügen und endet damit, ihm zu sagen, daß er nicht nur ein Sophist, sondern auch ein Sykophant sei. Jacobi will ein paar Larven hervorsuchen, dem Publicum als der ehrwürdige und edle zu erscheinen. Aber sie sind zerbrochen und zerlöchert, worauf er in ein Jammern ausbricht, „wie er verkannt und wie seine guten Absichten gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Personen zu sehen gewohnt sind, die sich Alles für erlaubt halten, keine Persönlichkeit schonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar, und nicht einmal ganz nach Verdienst gelohnt werden,

außer sich gerathen, und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen."

Der Titel dieser polemischen Schrift lautet:

J. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung, eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus. (Motto: Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nullo modo cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare. Ben. de Spinoza.) Tübingen 1812. 8.

Die geschichtliche Abtheilung der Schrift stellt Jacobi als einen Nichtswürdigen dar. Reinhold hatte Schelling als einen Schwachkopf, Fichte als einen Wortkünstler verworfen; Jacobi sollte ein sentimentaler, kopfloser und boshafter Schwätzer zugleich sein. „Wer sich in einem wissenschaftlichen Streit so weit übernehmen läßt, um das Innerste seines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutasten, der braucht zur Brandmarkung nichts, als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich

vorziehen, auf solche Art angegriffen zu sein, als angegriffen zu haben, gesetzt auch, daß — unglaublicher Weise — der Angreifende Mittel fände, den Ausspruch der ihm gebührenden Schande im Leben sich zu entziehen."

Lassen wir diese vom Gischt der Gereiztheit übersprudelnde Partie des Buches und sehen wir zu, was die zweite Abtheilung, die wissenschaftliche, enthält. Hier treffen wir in der That zwei wichtige Puncte erläutert, erstlich den Begriff der Aseität Gottes und zweitens den Begriff des Werdens in Verhältniß zu dem des Seins. Den ersteren Punct pflegen wir heut zu Tage vorzugsweise unter der Kategorie der Immanenz und Transcendenz abzuhandeln. Schelling nannte den Standpunct der Immanenz den Naturalismus, den der Transcendenz den Theismus. Der erstere macht Gott zum Grunde der Welt, nämlich so, daß der Grund in das, was er begründet, beständig aufgeht, also nicht für sich von dem Begründeten sich unterscheidet. Das Absolute ist darnach als Wesen in seiner Erscheinung oder vielmehr es ist nur das Sein. Die Natur als ungeschaffen ist Alles in Allem. Sie hat dann schlechterdings kein Prius und kein Posterius. Der Mensch geht aus ihr nur als ihre eigene höchste Vollendung hervor, in welcher sie ihre Retroperspec-

tive beginnt. Der Theismus dagegen macht Gott zur Ursache der Welt, nämlich so, daß er selbst ihrem Dasein beständig fremd bleibt. Sie ist da und sie ist so, wie sie ist, weil er ihr Dasein und ihr Sosein will. Gott bekommt zur Welt die Stellung, wenn ich so sagen soll, einer nur polizeilichen Controle.

Schelling hatte nun vollkommen Recht, zu behaupten, daß erst die Einheit des Naturalismus und Theismus den wahrhaften Begriff Gottes hervorbringe. Gott sei ebensowohl Grund, als Ursache der Welt. Er nehme sie eben so sehr aus sich, mache sich selbst zur Materie des Universums, setze sich als den in der Erscheinung sich aufhebenden Grund, wie er zugleich über dem Gesetzten sich für sich als dessen Prius nicht nur, sondern auch als dessen Superius setze. Nach der Seite, daß er den Stoff der Welt nicht vorfinde, mithin in sich selbst haben, sich selbst dazu bestimmen müsse, sei er Grund; nach der anderen Seite, daß Er es sei, der sich dazu bestimme, passiv zu sein, um sein Wesen zur Schöpfung zu entfalten, sei er Ursache, weil er von dem Geschaffenen sich unterscheide.

Wie schon erinnert, ist dies ganz richtig. Wenn man in unseren Tagen von einer Immanenz redet ohne Transcendenz, so ist das ganz unspeculativ.

Und wenn man dagegen mit aller Gewalt die Transcendenz ohne Immanenz erhebt, so ist das eben so unspeculativ. Beide Einseitigkeiten widersprechen dem wahren Begriff Gottes und deshalb auch dem wahren Wesen des Christenthums, in welchem Gott als der Geist schlechthin gewußt wird, der sein Wesen von der Welt nicht zurückhält, im Gegentheil es darin offenbart, aber auch sich von der Welt als den offenbaren unterscheidet. Daher faßt das Christenthum den menschgewordenen Gott, in welchem eine wirkliche Homousie der göttlichen und menschlichen Natur, als denselben mit dem ewig menschwerdenden, dem Logos. Die Immanenz ohne Transcendenz ist abstract d. h. sie muß zuletzt im Naturalismus endigen, wie wir ja auch schon eine Vergötterung der Natur wieder verkündigen hören und wie wir, sehr überflüssig, das Mirabeau'sche Natursystem wieder in Uebersetzungen abgedruckt sehen. Und die Transcendenz ist eben so abstract, wenn sie die Welt nicht als Offenbarung, sondern nur als ein Gemächte Gottes nimmt. Dann entfremdet sie Gott der Welt, stellt ihn in ein unbegreifliches Dunkel zurück, macht die Welt statt zum Spiegel, zur obscurirenden Verhüllung Gottes, und endet mit der Geistlosigkeit, Gott als der bloßen Macht zu dienen. Und auch dies können wir ja heut zu Tage bei denen wahrnehmen, welche, selbst

wenn sie von Gott als dem Geist der Wahrheit und der Liebe sprechen, doch, im Gegensatz zu solchem Sprechen, ihn nur als den Herrn vorstellen und einen Terrorismus der Religion predigen.

Indem nun Schelling die Einheit von Grund und Ursach, von Naturalismus und Theismus in Gott setzte, entstand die andere Frage, wie eben die Welt selbst gedacht werden sollte, insofern ihr nicht eine Aseität zugeschrieben werden kann. Und auch in dieser Hinsicht hatte Schelling ganz Recht. Er meinte nämlich, daß es dem Begriff Gottes nicht widerspreche, aus sich selbst, insofern er sich offenbart, von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzugehen, denn das Unvollkommene sei ja eben das Vollkommene selbst, nur als werdendes. Die Stufen des Werdens seien nothwendig, um die Fülle des Vollkommenen nach allen Seiten hin hervortreten zu lassen. Gott sei eher die Stärke, als die Güte. Wollte man sagen, daß Gott von einem Unvollkommenen, das nicht er selbst wäre, zum Vollkommenen werden sollte, so würde das allerdings widersinnig sein. Nicht aber ist es ein Widerspruch, wenn er, als der an und für sich Vollkommene, in seiner Erscheinung eher unvollkommen als vollkommen ist. Die Unvollkommenheit ist dann relativ die Vollkommenheit selbst. Das Sein ohne Werden würde der Tod sein. Das Wer-

den aber enthält nicht nur das Sein, sondern auch das Nichtsein als seine Momente.

Schelling war nur darin unzureichend, daß er nicht bestimmt genug sich ausdrückte, um dem bei der Seichtigkeit gegen speculative Philosophie so beliebten Vorwurf des Pantheismus keine Nahrung zu geben. Zwar hatte er gesagt, daß Gott wie als Grund so als Ursach in Identität mit und im Unterschied von der Welt gedacht werden müsse. Er hatte sich auf den alten Satz berufen: Deus se ipso prior sit necesse est. Aber das half ihm nichts. Seine Theorie, daß, ohne ein negatives Princip, eine Natur, einen dunklen Grund in Gott anzunehmen, von einem Bewußtsein Gottes nicht die Rede sein könne, daß ohne ein solches gleichsam in die Enge Bringen die Leugnung eines persönlichen Gottes eine wissenschaftliche Aufrichtigkeit sei, hatte zum Zweck, die Weltentwickelung als eine Reihe von Thaten Gottes darzustellen. Er wollte Gott einen realen Antheil an der Natur und Geschichte vindiciren. Dies Streben ist denen freilich unbegreiflich, welche eben über die Modalität des Verhaltens Gottes zur Welt gar nicht nachdenken, sondern, obwohl sie von der Allgegenwart, Allwissenheit Gottes reden, von vorn herein mit der Meinung sich beruhigen, daß ein solches Nachdenken doch nichts herausdenken werde,

womit sie in Bezug auf sich, auf ihr Denken, vielleicht nur zu sehr Recht haben. Schelling wollte sich nicht mit den gewöhnlichen Allgemeinheiten beruhigen, machte aber den Fehler, daß er die Entwicklung der Welt mit der Entwicklung Gottes in ihr in eine verworrene Verwicklung brachte, insofern er den Proceß, als welcher Gott an sich existirt, ferner den Proceß des Schaffens, der ein absolutes Uebergehen in den Unterschied ist, und den Proceß der Welt in sich selbst, der wesentlich ihr Zurückgehen in Gott ist, nicht bestimmt genug auseinanderhielt. In späterer Zeit hat er sich in der Philosophie der Offenbarung und Mythologie in dem, was er den kosmogonischen und theogonischen Proceß nennt, vielfach bemühet, es zu einer größeren Klarheit in diesen Regionen zu bringen, aber, wie es scheint, ohne eine gewisse Abhängigkeit Gottes von der Welt zu überwinden. Der Gedanke eines dem Verhängniß und dem Leiden unterworfenen Gottes hat sich ihm zu tief eingeprägt. In dem Verstande Gottes ist zwar nach ihm ein System, aber Gott an und für sich ist kein System, sondern Leben und nimmt als solches den Schmerz des Negativen in sich auf. Nicht dies ist das Irrige bei Schelling, das Negative in Gott zu setzen, sondern wie er es thut, indem er den Unterschied der

Welt von Gott in seiner Einheit mit ihr nicht frei erhält.

Wir haben gleich zu Anfang dieser Darstellung an Schelling das Abspringen von einem Gegenstande zum andern bemerklich gemacht. In der merkwürdigsten Weise zeigte er diese Eigenheit bei seinem neuen Auftreten 1815 in der kleinen Schrift:

> Ueber die Gottheiten von Samothrace. Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der Baier'schen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs d. 12ten Oct. 1815. Beilage zu den Weltaltern. Stuttgart und Tübingen. 8.

Nämlich am Schluß seiner Abhandlung über die Freiheit hatte Schelling die Richtung auf rein speculative Forschungen angedeutet. Er hatte gesagt S. 510: „Wir hegen die größte Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die fast allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählig von der Dumpfheit des thierischen Instinctes zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unsrige sei. Demnach glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege und

daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eigenen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des blos historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben."

Was anders hätte man nach diesen Zeilen erwarten können, als daß Schelling entweder wie Oken und Andere aus seiner Schule, sich von Neuem dem Studium der Natur widmen, oder, wie Hegel eine Metaphysik schaffen werde? Und was that er? Gerade das Gegentheil. Er verlor sich in das Studium der Geschichte nicht blos, sondern der ältesten Geschichte, der nicht authentisch erinnerten, nur mythisch angedeuteten. Und natürlich gab er sofort auch wieder eine ganz andere Erklärung über die höchste Aufgabe der Philosophie und sagte in jener Rede S. 41: „Erforschung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wissenschaftlichen Arbeit. Ob es die ältesten Züge, Kriegsthaten und Verfassungen der Völker sind, die erforscht werden, ob das Bild

untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus fast unkenntlichen Abdrücken wiederhergestellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgesucht werden, dem die Erde in ihrer Entwickelung gefolgt ist; immer gehen diese Nachforschungen (diese allerdings —) auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forschungswürdigen bleibt aber das Würdigste, was einst Menschen innerlich vereint, worin Tausende und zum Theil die Besten ihrer Zeit die höchste Weihe des Lebens erkannt."

Nach den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums sollte die Philosophie der Kunst das Ziel des Philosophen sein, und nach der Rede über das Verhältniß der bildenden Kunst zur Natur hätte man vermuthen können, daß Schelling wirklich daran arbeite, dies Ziel zu erreichen. Allien nun sollte nicht sowohl die Religion selbst, vielmehr die Mythologie der Religionen das „Würdigste" für die Forschung sein. Kehrte Schelling dem wirklichen Studium der Natur noch am Ende des vorigen Jahrhunderts den Rücken, so war seine Antwort an Eschenmayer sein speculativer Schwanengesang. Er hat seit dieser Zeit die Philosophie nicht mehr positiv gefördert, denn was er positive Philosophie nennt, ist ja gerade nicht Philosophie, sondern die mehr oder weniger sinnige Auslegung

gegebener Vorstellungen der Religionen. Daß nur bei derselben philosophischer Geist werde gezeigt werden können, ist nicht zu bezweifeln. Aber Philosophie im strengen Sinne des Wortes ist sie nicht, besonders, weil sie durch das jedesmalige Maaß der Gelehrsamkeit des Auslegers bedingt ist. Je mehr er aber von den entwickelten Bildungsstufen der Mythologie in ihre verworrenen Anfänge zurückgeht, um so größer wird die Abhängigkeit von der Gelehrsamkeit, weil die Nachrichten darüber dürftiger, widersprechender sein müssen und es oft für Kleinigkeiten einer mühsamen und viele Umwege fordernden Kritik bedarf. Schelling kehrte mit solchen Forschungen ganz in seine Jugend zurück und man kann nun zweifelhaft sein, was er jetzt mehr ist, ob der Gelehrte oder der Philosoph. Als Philosoph kann ich in Betreff der Religion ihren Begriff und aus demselben die nothwendigen Formen seiner Erscheinung z. B. Pantheismus, Dualismus und Monotheismus, ableiten, aber um z. B. über den Adonismythus etwas Bestimmtes zu sagen, werde ich sehr viel Einzelheiten aus vielen Schriftstellern zu combiniren, die Schilderungen der Hebräischen Propheten mit den Klagegesängen der Hellenischen Idylliker zu vergleichen, etymologische Forschungen anzustellen, die Verbreitung der Phönikischen Kolonieen zu ver-

folgen haben u. s. w. Solche Forschungen scheint nun Schelling, nach den Anmerkungen zu jener Rede zu schließen, auch wirklich gemacht zu haben. Hier erwartet ihn also auch das Urtheil der Philologen und Archäologen.

Die Rede, welche im Styl Johannes Müller's Kostbarkeit nachaffectirt und selbst statt Insel Insul sagt, erschien als eine Beilage zu den Weltaltern, einem von Schelling oft versprochenen, jedoch nie herausgegebenen Buche, worunter man sich wohl nicht unrichtig eine Art Philosophie der Geschichte denkt. In einer Nachschrift, worin er bemerkte, daß die Rede auch für sich bestehen könne, sagte er, sie sei nur Anfang und Uebergang zu mehren andern Werken: „deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit, nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Wege, nach langer Verdunkelung, an's Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geschichte ist die bis zu einem gewissen Punct (?) gelangte Wissenschaft und fast nothwendig der Uebergang der einen in die andre. Nicht zufällig geht der allgemeinern Untersuchung die besondre des samothracischen Systems voran; es war Absicht, dieses zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen ist durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse die Kabirenlehre."

Den äußeren Anstoß zu dieser Untersuchung bekam Schelling durch Creuzer's Symbolik. S. 79 in einer Anmerkung lobt er dieselbe, weil sie durch höhere Ideen im Verein mit umfassender Gelehrsamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen habe und sagt: „Insbesondere halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden sollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proserpina-Lehre gesetzt, die ersten Mittel zu der Ansicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, besonders IV. §. 39 unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erste der Wesen ist, und dieser Lehrsatz, recht verstanden, das erste Wesen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberste, sondern als das Allein zu Grunde liegende genommen, ist das Fundament, auf welchem dieses Erklärungssystem ruht."

Schelling's Verfahren bestand eigentlich darin, die Vorstellungen, welche er in der Abhandlung von der Freiheit und in der Streitschrift gegen Jacobi über das Absolute und seine Entwicklung geäußert hatte, mit dem von Creuzer gelieferten Material der Mythologie einzubilden. Die Gottheiten von Samothrake sind nur ein Beispiel dieser Einbildung. Diese Gottheiten wurden von Schelling so construirt,

daß er: 1) den Ungrund, der sich zum Dasein zu bringen trachtet, die göttliche Sehnsucht, die Welt zu gebären, den Hunger nach Wesen; 2) die als ein Zauber vorzustellende Realisation der Sehnsucht in der Natur; 3) den diesen Zauber abermals überwindenden Geist; 4) die Vermittlung des Geistes mit der Natur und 5) das Absolute, als das diesen ganzen von Unten nach Oben aufsteigenden Proceß in sich zusammenfassende und zusammenhaltende persönliche Wesen setzte; welches nicht blos Natur und Geist verknüpft, sondern der gegen die Welt freie Demiurg ist. So bekam er folgendes System:

1) Axieros = Demeter = Ceres = Isis.
2) Axiokersa = Persephone = Proserpina (πρωτογενεια) = Isis.
3) Axiokersos = Dionysos = Liber = Osiris = Othin.
4) Kasmilos = Hermes = Mercurius = Metatatron (in der Kabbalah).
5) Zeus.

Dies sind fünf Gottheiten. Indem nun Schelling annimmt, daß das Feuer ihr gemeinschaftliches Element sei, worin sie wirken, theils dasselbe entzündend, theils es besänftigend, so bringt er heraus, daß sie eigentlich insgesammt Hephäste seien. Hephästos für sich ist die Alles gestaltende Nothwendigkeit,

welche den Göttern ihre „innerweltlichen Sitze" schmiedet. Somit wäre ein sechster Gott geboren. Einen siebenten aber bringt er dadurch heraus, daß der Dionysos selbst als der Herr der Geister der Hades ist. Denn sieben Götter muß Schelling haben, weil er in den sieben Planeten und Wochentagen, wie er einst zu zeigen hofft, den Schlüssel aller Göttersysteme erblickt a. a. O. S. 26. Jene Gottheiten wirken magisch, allein nur zusammen, weshalb sie auch Kabiren heißen, was nach dem Hebräischen eben so wohl untheilbare als magische Verkettung bedeuten soll S. 110. Der Name der Kabiren war daher im Alterthum höchst geehrt und ward aus Schmeichelei späterhin auch den Kaisern gegeben. Auch Schelling drechselt S. 42 ein Compliment für die heilige Allianz daraus, welche den höllischen Dämon Napoleon bezwungen. „Uns wäre die schönste Anwendung des Namens in dem Augenblick verstattet, da er zugleich an jenes kabirische Bündniß erinnert, durch welches erst die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erstickt worden eines wahrhaft typhonischen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entsittlichung."

Schelling hat dies System späterhin in seiner Philosophie der Mythologie, insoweit dieselbe bekannt geworden, im Speciellen durchgeführt. Von

der Willkür, mit welcher er darin die Potenzen spielen läßt, gibt er hier in den Anmerkungen S. 81 ein Beispiel: „Zeus verhält sich zu 1, 2, 3 wieder, wie sich 2 zu 1 verhält und umgekehrt 2 verhält sich zu 1 nicht anders, als sich 4 zu 1, 2, 3 verhält. Des Zeus Zahl ist immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionysos noch einmal in höherer Potenz zurück. Axiokersos ist Dionysos in der tiefsten Potenz." Mit solchen oberflächlichen Unterschieden kann man Alles machen. Bei Andern sieht Schelling dies auch sehr wohl ein, allein bei sich vergißt er es. Wegen allgemeiner Aehnlichkeiten den Dionysos, Osiris und Othin für dieselben zu erklären, ist erst ein Experiment der Combination, noch keine Erkenntniß. Oder den Hetruskischen Kamillus, den Samothrakischen Kasmilos, Aaron, des Moses Bruder und den Semitischen Kadmi — El, qui deum praecedit, sofort für identisch zu erklären und an der Hand von Eisenmengers neu entdecktem Judenthum (1715) bis zum Kabbalistischen Engel Metatatron und zum Melchisedeck fortzugehen, sind nur erst Analogieen, für deren objective Wahrheit Bocharts Hierozoikon, St. Croix, Vossius u. s. w. keine sonderliche Auctoritäten sind. So spricht Schelling auch ganz vortrefflich über falsche Benutzung der Etymologie; ob aber seine Etymologieen, die Nephilim mit den Nibelun-

gen, die Theurgen mit den Zwergen, die Indische Maja mit der Magie, die *Κοβαλοι, Κοβαροι* mit den Kobolden und Kabiren zusammenzubringen, glücklicher sind? — Nach früheren Aeußerungen Schelling's hätte man eine genaue Berücksichtigung des Indischen erwarten sollen. Allein Sanskrit versteht er so wenig, als Creuzer. So wird denn die Kabbalah gelobt und über Aegyptens Dunkelheit geklagt. S. 109: „Jetzt ist von Nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede; aber die Hebräische Sprache und Schriften, zuvorderst des Alten Testaments, in welcher die Wurzeln der Lehre und selbst der Sprache aller alten religiösen Systeme, bis in's Einzelne deutlich erkennbar sind, liegen unerforscht." Ein schönes Lob für die Theologen! Auch wünscht Schelling, daß diese „ehrwürdigsten Denkmäler" aus den Händen der Theologen in die der reinen Geschichtsforscher übergehen möchten. Der Wunsch, einen Kabbalisten auf seine Ideen eingehen zu sehen, ist Schelling in Molitor und dessen Werk über die Tradition gewährt worden.

Es ist eine ganz grundlose Voraussetzung Schelling's, die Samothrake'schen Mysterien zum Ursystem der Menschheit hinaufpotenziren zu wollen. Die Nachrichten darüber sind so dürftig und vieldeutig, daß man eben daher Alles aus ihnen machen, sie überall hin

wenden kann. Allein mit derselben Methode der Analogie für ein vorausgesetztes Schema, wie Schelling thut, könnte man die Mithrasmysterien oder die Eleusinischen selbst zu den ältesten machen. Doch muß noch erwähnt werden, daß Schelling den Begriff der Mysterien, durch St. Croix belehrt, S. 28 jetzt dahin bestimmt, daß dieselben im Inhalt der Volksreligion nicht entgegengesetzt gewesen seien, vielmehr nur eine tiefere Auffassung der Volksreligion enthalten hätten, vorzüglich, wie er meint, in der Beziehung, zu zeigen, daß Dionysos auch der Hades sei. Ja er nennt S. 97 die Absonderung des Jüdischen Volkes von andern Völkern ein Mysterium. Die Mysterien sollen sich von dem Cultus der Volksregion nur so wie esoterischer Vortrag der Philosophie zum exoterischen verhalten. Allen Einwürfen, die man Schelling im Besondern machen könnte, würde er wahrscheinlich durch zweierlei begegnen: erstlich durch die für ein bequemes Philosophiren unschätzbare Potenzenlehre, zu versichern, es sei etwas dasselbe, nur jetzt auf einer niedrigeren, jetzt auf einer höheren Stufe, wodurch er Apollon, Pallas u. s. w. mit seinen constitutiven Gottheiten sofort verschmelzen kann; — zweitens aber durch den Satz, daß jede Gottheit theils männlich und weiblich, theils in der Verdopplung von Mutter und Tochter, Vater und Sohn,

erscheinen kann. — Kommt es übrigens auf den Hunger an, so ist doch wohl der seine Geburten verschlingende Kronos viel hungriger als Demeter und würde auch zu anderen Mythen, auf welche Schelling reflectirt, wie Zeruane-Akerehné bei den Persern, viel besser passen.

Creuzer gab in den Heidelberger Jahrbüchern eine ausführliche sehr anerkennende Kritik, Göthe aber hat sich nicht entbrechen können, über ihn wie über Schelling mit jener feinen Ironie zu spotten, die einen Grundzug des zweiten Theils des Faust ausmacht. In den Felsbuchten des Ägäischen Meeres läßt er hier die Sirenen den vorüberziehenden Fischen zusingen:

> Fort sind sie im Nu,
> Nach Samothrace gerade zu
> Verschwunden mit günstigem Wind.
> Was denken sie zu vollführen
> Im Reich der hohen Kabiren?
> Sind Götter, wundersam eigen,
> Die sich immerfort selbst erzeugen,
> Und niemals wissen, was sie sind.

Die Tritonen und Nereiden singen:

> Drei haben wir mitgenommen,
> Der Vierte wollte nicht kommen,
> Er sagte, er sei der Rechte,
> Der für sie alle dächte.

Dies soll unstreitig eine Anspielung darauf sein, daß Schelling die Pythagoräische Zahlenlehre auf jene Götternamen anwandte, die Ceres zur Monas, die Proserpina zur Dyas machte, Zeus zur Tetras, aber nicht erklärte, wie es nun mit dem Hermes sei, dem er doch nach dem Dionysos die vierte Stelle gegeben und mit dem es überhaupt als dem Spracherfinder, Verkehrsvermittler und Seelenführer eine eigene Bewandniß hat. Weiter sagt Göthe, der Vorstellung von der Sehnsucht, dem Schmachten nach Wesen, spottend:

> Diese Unvergleichlichen
> Wollen immer weiter,
> Sehnsuchtsvolle Hungerleider
> Nach dem Unerreichlichen.

So singen die halbthierischen Sirenen und Tritonen. Der embryonische Mensch aber, der Homunculus, urtheilt — wohl in Erwägung der kleinen dickbauchigen, mastigen, zur Schmiedearbeit tüchtigen Leiber der Aegyptischen und Phönikischen Kabiren, namentlich des alten Phtas:

> Die Ungeschlachten seh' ich an
> Als irden schlechte Töpfe,
> Nun stoßen sich die Weisen dran
> Und brechen harte Köpfe.

Thales.

Das ist es ja, was man begehrt,
Der Rost macht erst die Münze werth.

Proteus.

So etwas freut mich alten Fabler,
Je wunderlicher, desto respectabler.

Abermals in einer öffentlichen Sitzung der Königl. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1832 hielt Schelling eine Rede:

Ueber Faraday's neueste Entdeckung.

Das einzige Wort, welches er seit den Jahrbüchern der Medicin über die Naturwissenschaft gesprochen. Er erzählte darin den von „Glück und Zufall“ unterstützten Fortgang der Entdeckungen Galvani's, Volta's, Davy's, Oerstädt's und erinnerte S. 10 daran, wie „einige Deutsche“ unter dem Namen des dynamischen Processes den Zusammenhang des Magnetismus mit der Elektricität und dem Galvanismus schon längst a priori entdeckt hätten, der nun durch Faraday's Alles entscheidende Entdeckung auch empirisch bestätigt sei. In den Anmerkungen führte er sein Verhältniß zu diesen Forschun-

gen noch näher aus. Sonst ist von dieser Rede zu bemerken, daß sie wieder den ganz rationalistischen Schelling zeigt, der S. 31 sogar den „pfäffischen" Verfolgungen der Wissenschaft in den Weg tritt. Schelling ist, wie er auch bei den Reden über Schleiermacher, Talleyrand und Döllinger in der Akademie zeigte, ein trefflicher Nekrologist uud so können wir nicht die rhetorisch schönen, wiewohl sonst, wenn sie wahr wären, für die Deutschen schmachvollen Worte unerwähnt lassen, welche er dieser Rede S. 22 über Göthe einflockt als ob ohne diesen das deutsche Volk nichts wäre:

„Den Deutschen im Allgemeinen kann, je nachdem man gesinnt ist, zum Lob oder zum Tadel, nachgesagt werden, daß sie immer weit eher von Seiten des Verstandes und der Beurtheilungskraft, als von Seiten des Willens und der Gesinnung fehlen. Und so dürfte man behaupten, daß, in Bezug wenigstens auf Deutschland, das wahre Unheil der Zeit weit weniger in einer tiefen sittlichen Verkehrtheit, wie man gerne voraussetzt, als in einer weit verbreiteten, leider von vielen Seiten begünstigten Phantasterei zu suchen sei, die Alles ansteckt, Alles verfälscht, und indem sie nichts Zuverlässiges, Festes übrig läßt, nothwendig ein Gefühl allgemeiner Unsicherheit verbreitet."

„Unter solchen Umständen wirken Männer von großartiger Erfahrung, unerschütterlich gesunder Vernunft, und einer über allen Zweifel erhabenen Reinheit des Willens schon durch ihr bloßes Dasein befestigend und erhaltend. In einer solchen Zeit erleidet — nicht die deutsche Literatur blos, Deutschland selbst den schmerzlichsten Verlust, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht sich ihm, der in allen innern und äußern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der Viele sich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geistes beleuchtete; der, aller Anarchie und Gesetzlosigkeit durch seine Natur feind, die Herrschaft, welche er über die Geister ausübte, stets nur der Wahrheit und dem in sich selbst gefundenen Maaß verdanken wollte; in dessen Geist, und, wie ich hinzusetzen darf, in dessen Herzen Deutschland für Alles, wovon es in Kunst oder Wissenschaft, in der Poesie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte versöhnende Entscheidung zu finden sicher war. Deutschland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung groß, reich und mächtig von Geist, so lange — Göthe — lebte."

Die eigentliche Natur Schelling's, seine Geschichte immer von Neuem anzufangen, nöthigt uns, ihm folgend, auch, statt einer sich immanenter Weise entfaltenden Continuität, sprungweise zu verfahren. Eine solche Knotenreihe qualitativ unterschiedener Ansätze schließt jedoch nicht allen Zusammenhang derselben aus. Schelling ist kein anderer an sich geworden; sein Anderswerden ist nur seine Vollendung. Diese ist nicht ohne eine Reaction gegen die Fortbildung der Philosophie durch Hegel zu denken; Schelling selbst mußte seinen Unterschied von derselben aussprechen. Dies ist ihm gar nicht zu verargen und lediglich, wie er es gethan, hat so viel Aufsehen gemacht. Hegel war im Herbst 1831 gestorben. Noch am 27. September 1829 hatte er an Daub geschrieben (Sämmtl. Werke XVII. 500), daß er mit Schelling fünf Tage zu Karlsbad in alter cordater Freundschaft zugebracht habe. Niemals hatte Hegel gegen Schelling selbst etwas drucken lassen, vielmehr, dessen Philosophie anerkennend und bekämpfend zugleich, stets persönlich die größte Delicatesse beobachtet. Noch weniger aber hatte Schelling gegen Hegel sich geäußert, so schnell er doch sonst gegen Reinhold, gegen Fichte, Jacobi und Andere, sein Recht zu wahren, zur Hand war. Indessen war das für Schelling, wie es scheint, Unerwartete eingetreten, daß Hegel's Ruhm den

seinigen erreicht und die Wirksamkeit desselben von Berlin aus eine zahlreiche Schule in's Leben gerufen hatte. Zunächst war nun nach Hegel's Tode die allgemeine Erwartung, daß die Schule desselben sich schnell durch eigene Entzweiung auflösen werde, nachdem sie des Zusammenhalts der energischen Persönlichkeit des Meisters entbehrte. Allein es geschah das Gegentheil. Die Schule entwickelte sich weiter, und die Ausgabe der sämmtlichen Werke Hegel's, namentlich seiner Vorlesungen, schufen ihm ein größeres, ein neues Publicum außerhalb des akademischen, das er bis dahin vorzugsweise gehabt hatte.

Ein Franzose, Cousin, hatte mit Hegel erst in Heidelberg, dann in Berlin Umgang gehabt, war aber noch mehr von Schelling in München gefesselt worden, dessen leichtere Beredsamkeit ihm mehr zusagte, als die schwerfälligere Bedächtigkeit Hegel's. Er widmete beiden aus Hochachtung seine Ausgabe des Proklischen Commentars zum Parmenides. 1833 gab er eine zweite Ausgabe seiner Fragmens philosophiques heraus, in deren Vorrede er seine philosophische Bildungsgeschichte erzählte, sichtbar mit dem Bestreben, seinem Eklekticismus einige Selbstständigkeit zu vindiciren. Hier war es denn auch, wo er sich über sein Verhältniß zu Hegel und Schelling äußerte und zwar so, daß, wenn er letzterem unbedingte Anerken-

nung zollte, er die dem ersteren gewidmete durch allerlei Restrictionen sehr beschränkte. Er stellte sich als den Herold der Berühmtheit Hegel's in Frankreich dar, der ihn seinen Landsleuten „prophezeiet" und ihnen zurückkehrend von Hegel gesagt habe: „Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden." Von diesen Fragmenten gab nun Schelling in den Bayer'schen Annalen 1833, Nr. 135, Blatt für Literatur XC, einen Auszug. Ein Schüler und Freund Schellings, der Professor der Philosophie am Lyceum zu Dillingen, Hubert-Beckers, übersetzte Cousin's Vorrede und bat Schelling, derselben seine Anzeige der Fragmente vorzusetzen. Schelling willigte ein, erweiterte und veränderte aber zugleich die Anzeige, so daß sie zu einer Brochüre von 62 Seiten als ein Vorwort von 28 Seiten erschien:

> Victor Cousin über Französische und Deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Hubert-Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling. Stuttgart und Tübingen 1834. 8.

Schelling nimmt darin den Französischen Eklektismus durch, theils in psychologischer, theils in metaphysischer Beziehung. Doch ist dies eine Nebensache. Die Hauptsache ist eine Polemik gegen Hegel, dessen

Philosophie und dessen Schule. Die Franzosen werden von Vorn herein wegen ihrer musterhaften leichten Schreibart, wegen ihrer Deutlichkeit und auch gegen das Ende hin gelobt, daß mitten unter allen Erschütterungen bei ihnen die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten. Alle Augenblick aber geht die Reflexion auf die Hegel'sche Philosophie über und schmuggelte das seitdem so oft wiederholte Manifest gegen sie ein. Wir wollen dies als den Kern der Vorrede durchnehmen.

S. XIII. „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens."

Hier erlaubt sich Schelling eine Fiction. Er hatte ursprünglich die Identität von Subject-Object gar nicht als absolutes Subject, sondern als Indifferenz bestimmt. Erst in den Vorlesungen über die

Methode des akademischen Studiums nannte er sie Gott und machte seit dieser Insinuation dann mit der Personification so rasche Fortschritte, daß er 1809 nur noch den Willen als das Absolute übrig hatte, während 1801 in der Darlegung seines Systems nur von der Vernunft als dem Unendlichen die Rede und die Subjectivität selbst nur ein Moment desselben war. Aber die Sache auch so genommen, wie er sie hier gibt, so tritt in ihr jenes pantheistische Moment hervor, von dem wir schon mehrfach haben sprechen müssen und dessen Wichtigkeit wir, der Oberflächlichkeit des gewöhnlichen Deismus gegenüber, vollkommen anerkennen. Das Schelling'sche System setzt hiernach:

1) das Absolute an sich;
2) das Absolute in seiner Objectivirung, die ein Proceß ist, der einen Progreß von immer freier werdender Subjectivität enthält, bis dieselbe keine neue Objectivirung mehr als Negation ihrer selbst zu setzen und aufzuheben hat, und, nach dieser totalen Erschöpfung ihrer Möglichkeit;
3) das Absolute an und für sich geworden ist oder vielmehr werden wird.

Hier kommt das Absolute zweimal als Absolutes vor, einmal als Wirkliches, das alle Möglichkeit ist; zweitens als Wirkliches, in und aus welchem

und für welchen alle, ihm immante Möglichkeit verwirklicht ist, worin es nicht mehr nur als Potenz, sondern als actus existirt. Zwischen diese doppelte Wirklichkeit fällt die gebrochenene Verwirklichung, die Actualisirung selber und soll dieselbe nicht als die sich selbst gestaltende Erscheinung des Absoluten, vielmehr als die eigene Entwickelung des Absoluten gedacht werden, mit welcher Vorstellung Schelling eben in den Patripassianismus oder Montanismus verfällt. Die theologische Opposition gegen Schelling pflegte dies früherhin so auszudrücken, daß ein werdender Gott dem Begriff Gottes widerspreche und Religion, als das unbedingte Vertrauen zu dem sich ewig selbst gleichen Geist, unmöglich mache. Das Fortschreiten ist hier emanatorische Evolution, kabbalistisch.

„Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung."

Schelling unterscheidet hier also zweierlei Subjecte: das logische und empirische.

„Dieses Empirische hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus, für unsere Zeit, prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über= und aus diesem in sich selbst zurück= zu gehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb."

Jener „später Gekommene" soll offenbar Hegel sein. Die Wissenschaft hat mit der Freundschaft nichts zu thun, allein mit der Modalität, sich auszudrücken, hat die Freundschaft es gewiß zu thun. Hegel war von Schelling früherhin als vollkommen ebenbürtig anerkannt; er berief sich auf die Arbeiten desselben als seines Freundes; er gab ein Journal mit ihm heraus; er ließ die großen Arbeiten desselben ohne Kritik, schien sie also zu billigen. Und nun nennt er ihn so kalt einen „später Gekommenen." Warum nicht einfach seinen Namen nennen? Aber nicht blos die pretiöse Kälte fällt auf, sondern auch das Epitheton eines „neuen Wolfianismus." Erst=

lich muß ich nun sagen, ist Wolf, so sehr Hegel ihn wegen seiner Demonstrationswuth persiflirt, jedoch nicht ohne sein großes Verdienst als universeller Lehrer der Deutschen zu ehren, auch nicht zu verachten; zweitens aber ist zwischen Hegel und Wolf kein Vergleich zu ziehen, da die originelle Productivität des Ersteren und die Abhängigkeit des Letzteren von Leibnitz zu weit auseinanderliegen und die Zerstreutheit allein noch keinen Leibnitz macht. Schelling hat auch das von Herder angenommen, sich gern in Leibnitzens Stelle zu versetzen. Was Schelling an Hegel den Wolfianismus nennt, ist das Wissenschaftliche. Schelling hat niemals eine Wissenschaft durchgearbeitet. Es ist immer nur das Allgemeine gewesen, mit dem er sich beschäftigt hat. Allein erst im Besondern und Einzelnen hat sich dasselbe zu bewähren. Diese Breite der concreten Ausdehnung der Philosophie im Verein mit der Tiefe ist Hegel's Größe. Hinrichs warf in den Berliner Jahrbüchern Schelling vor, daß er der Zurückgebliebene und Zurückgekommene sei. Schüler Schellings erklärten dies für Schmähung, für Dünkel u. s. w. Den Einwand, weshalb Schelling, der doch sonst mit der Polemik nicht zögerte, erst nach Hegel's Tode sich äußere, beantworteten sie damit, wie Schelling in der That nicht habe wissen können, daß Hegel so bald sterben werde (Hubert-Beckers,

über K. Fr. Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunct der Hegel'schen Lehre aus. Hamburg 1836, S. 3). Allein wenn denn Schelling über eine so wichtige Angelegenheit reden wollte, so hätte es in der That nicht mit flüchtigen Worten in blos gelegentlicher Weise geschehen müssen. Diese Modalität bleibt tadelnswerth.

Hegel soll nun nach Schelling an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen den logischen Begriff gesetzt haben. Was ist denn das so beliebte Lebendige, Wirkliche? Denkt Schelling sich etwa, daß der logische Begriff bei Hegel das Causalprincip der concreten Realität ist? Meint er, daß den abstracten Formen des Begriffs, man weiß nicht wie und wo, nicht aber dem concreten Geist, welcher erst der den Begriff Denkende, von Hegel die Zeugung des Universums anvertraut sei? Schelling hat ganz ignorirt:

1) daß der Begriff des Begriffs bei Hegel nicht das psychologische Abstractum der formalen Logik ist, weshalb denn sein Spott, demselben durch Hypostasirung Selbstbewegung zuzuschreiben, nur ein Beweis ist, Hegel gar nicht verstanden und bei dem Worte „logisch" und „Begriff" immer nur an die von Hegel so nachdrücklich bekämpfte todte Allgemeinheit des Verstandes gedacht zu haben. Warum konnte

Schelling denn im Bruno den speculativen Schluß vom formalen unterscheiden, warum in der Abhandlung über die Freiheit die „alte tiefsinnige" Logik loben und gegen Jacobi die Nothwendigkeit des Verstandes in den Wissenschaften so herausstreichen?

2) Hegel's Logik ist ja keineswegs nur Logik, sondern zugleich Metaphysik. Ueber diesen wichtigen Punct sagt Schelling gar nichts. Der Begriff des Begriffs, wie er den gewöhnlichen Inhalt der Logik ausmacht, ist hier nur ein Moment. Die Hegel'sche Logik ist die Wissenschaft der Idee als der absoluten allen concreten Gebilden immanenten Form. Wie hätte Hegel sonst sagen können, sie enthalte die Darstellung Gottes, wie er in seinem reinen Wesen vor Erschaffung der Natur und einer Welt der endlichen Geister zu denken sei, weil in der That, sobald von der Natur und dem Menschen abstrahirt wird, nur logisch-metaphysische Bestimmungen für das Absolute übrig sind. Wenn Gegner Hegel's sich gegen seine Logik auf die Aristotelische berufen, so wissen sie nicht, oder übersehen, daß Aristoteles in seiner Logik den formalen Syllogismus von dem wissenschaftlichen, der als Form mit dem Inhalt identisch ist, sehr wohl unterscheidet. Aristoteles führt seine Analytiken nicht nur selbst sehr bestimmt in die Metaphysik über, durch das Zurückgehen im Beweis und

in der Definition auf die ersten Gründe, sondern er stellt in den Analytiken und nicht nur in ihnen, vielmehr sogar in der Hermeneutik, Untersuchungen über die ersten Ursachen an; das Wirkliche, Mögliche und Nothwendige beschäftigt ihn, namentlich wegen der conträren und contradictorischen Urtheile, auf das Ausführlichste. Und was sind denn Schellings Potenzen Anderes, als metaphysische Kategorien?

3) Die Selbstbewegung des Begriffs ist in concreto das, was Schelling und auch Hegel den Proceß nennt. An etwas Sinnliches ist natürlich im reinen Denken nicht zu denken und der Ausdruck Bewegung ideell zu nehmen. Insofern nun der Begriff im abstracten Elemente des Denkens für sich gedacht wird, wird auch die Selbstbewegung nur gedacht, wenn man das Denken als reines Denken für eine, wie es bei Schelling scheint, schlechtere Existenz als die Natur hält. Das Nur Sein ist so abstract, als das Nur Denken, eben deshalb keines schlechter als das andere. Aber das Denken als Denken ist in seiner Nothwendigkeit doch auch Proceß. Nicht ich bin es doch, der den Fortgang von einer Bestimmung zur andern hervorbringt, sondern es ist dies ein an und für sich seiender Zusammenhang; der allerdings ideelle Selbstbewegung genannt werden muß, weil der eine Begriff z. B. der der Ursache, sich von

selbst zu dem Begriff der Wirkung, dieser von selbst zu dem der Gegenwirkung u. s. f. weiter bestimmt. Ich, der Denkende, mache doch hier keinen Zusammenhang, sondern er macht sich selbst, welchen von uns, als Denkenden, freien Zusammenhang in seiner objectiven Nothwendigkeit zu finden, das Ziel aller Wissenschaft ist. Da nun dem Begriff der Idee der des Seins und Denkens immanent ist, so hat Hegel keine Hypostasen nöthig, in denen Schelling allerdings mit seinen kosmogonischen und theogonischen Potenzen sich bewegt. Gerade was ihn selbst trifft, wirft er hier wieder einem Andern vor.

„Das Letztere (die Selbstbewegung) war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Sein bestimmt wurde."

Die dürftigen Köpfe und ihre Bewunderung wollen wir als ein Privatvergnügen Schellings bei Seite lassen, was es aber mit dem reinen Sein Hegel's für eine Bewandtniß hat, ist ihm, zumal nach der Anmerkung zu S. XVIII, unklar geblieben. Schelling denkt bei dem Sein immer an das Seiende und argumentirt so: es muß erst ein Was existiren, bevor ich das Sein von ihm abstrahiren kann. Das Sein hat bei ihm immer den Sinn des Substantiellen, *ἁπλως ἐιναι*, wie Aristoteles sagt oder des

Platonischen ὄντως ὄν. Statt mit der Identität von Sein und Denken anzufangen, setzt er ein unvordenkliches Sein. Hegel hat sich die Mühe genommen, alle Definitonen des Seins als abstracten Seins zu entwickeln; Sein, Werden, Dasein, Realität, Qualität, Wesen, Existenz, Erscheinung, Substanz, Objectivität, alle diese Bestimmungen sind von ihm als Momente des Organismus der Idee als logischer in ihrem Zusammenhang dargestellt, wogegen Schelling diese Kategorieen, wie wir gesehen haben, immer nur vereinzelt, nach seinem jedesmaligen Bedürfniß, heranzog. Das schlechthin wahre Sein ist nach Hegel der absolute Geist, von welchem Schelling abermals kein Wort sagt und für welchen das Abstractum des bestimmungslosen Seins in der That nicht mehr Gewicht hat, als die oberflächlichste, unterste, nicht oberste seiner Bestimmungen zu sein. Schelling hat das Absolute selbst unter der Form des Willens, der concretesten, die er erreichte, immer zu dem bestimmungslosen Sein, zur Indifferenz gemacht, drang ihm aber die Voraussetzung auf, alle Differenzen aus sich als Potenzirungen seiner selbst bis dahin hervorgehen zu lassen, wo es die in ihm, als der an sich seienden Einheit seiner Differenzen, enthaltenen Möglichkeiten in der Entwickelung der Natur und Geschichte erschöpft haben würde. In je-

ner Form, vor den Differenzen, ist es das unterschiedslose Prius, in dieser, nach ihrer Ueberwindung, ist es das alle Unterschiede als gesetzte zur Einheit in sich zusammenfassende Superius. Was nun Schelling vorzugsweise beschäftigte, war immer die Mitte, der Progreß und Proceß der Potenzen. Bei Hegel ist diese Mitte die freie Erscheinung des Absoluten, wodurch es weder in seinem An sich noch in seinem An und für sich bedingt wird, wohl aber als die negative Einheit seiner selbst und seines von ihm eben so sehr gesetzten, als aufgehobenen Unterschiedes die reelle Wurzel und ideelle Blüthe von Allem ist.

Ueber das Wesen des Anfangs bei Hegel ist Schelling daher gänzlich im Unklaren. Ist vom Anfang des Philosophirens die Rede, so ist dasselbe nach Hegel im Begriff des Bewußtseins zu suchen und für das empirische Subject nicht ohne Entschluß dazu möglich. Ist vom Anfang des Systems die Rede, so ist derselbe der Begriff der Idee in ihrer logischen Form, weil dieselbe die einfachste und ganz im Element des Denkens selbst mögliche Form ist. Mens notior corpore. Ist aber endlich von dem Anfang im Sinne des absoluten Princips der Existenz des Realen die Rede, so ist dies der absolute Geist, in dessen Wesen der Be-

griff seiner selbst als Idee, sein Existiren als Logos, nur ein Moment, nicht die concrete Totalität ist. Diese Unterschiede hat Schelling unbeachtet gelassen und namentlich das Zweideutige, was der Anfang haben muß, etwas zu setzen und doch nichts vorauszusetzen, niemals dialektisch untersucht, sondern nur mystisch als Sehnsucht, Hunger u. dgl. vorgestellt. Er fährt fort:

„Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derselben. Dieses Subject war, wie gesagt, der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im früheren System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaaßen."

Um hier von hinten her anzufangen, so ist nicht der Wahrheit gemäß, daß Hegel dem Schelling'schen System alle Methode abgesprochen habe. Schelling kann doch unmöglich Hegel's Polemik gegen das flache Schematisiren, an welcher auch er selbst es nicht feh=

len ließ, tadeln. Hegel hat Schelling beständig eine Methode zuerkannt, nämlich die Construction, wie Schelling selbst sie nannte. Allein er erklärte sich dagegen, diese Methode, weil sie nämlich die Willkür des Subjects noch nicht von sich ausschließe, für die höchste und allein wahre Methode zu halten. Dafür hielt er nur seine Methode der Manifestation, der Darstellung der Selbstgestaltung und Selbstauflösung der Begriffe. Daß Schelling seit den Aphorismen in den Jahrbüchern der Medicin in der That ohne alle Methode, nach seinem eigenen Ausdruck, „gesprächsweise" verfuhr, war nicht Hegel's Schuld. Jene Methode des Construirens aber, wie er sie früherhin übte, bis der Unfug unberufener Anhänger sie ihm selbst verleidete, die, wie er selbst spottete, ihre „Drehorgel auf allen Märkten" ertönen ließen, ist von Hegel und allen seinen Schülern, Hinrichs, Gabler, Michelet, Bayrhofer u. s. w. Schelling niemals streitig gemacht. Daß also Hegel sich die Methode angemaaßt habe, indem er sie bei Schelling leugnete, ist unwahr, wohl aber wahr, daß in der That der Beweis des sich selbst rechtfertigenden und seine eigene Einseitigkeit widerlegenden Begriffs, das Manifestiren, etwas Anderes ist, als das bloße assertorisch-kategorische Setzen, Gegensetzen und Zusammensetzen. Daß Hegel aber das Subject der Fort-

schreitung verändert habe, während er das Princip beibehalten hätte, ist im Vorigen wohl schon genugsam widerlegt. Hegel hatte eben auch ein höheres Princip, den Begriff des absoluten Geistes, ohne welchen er die höhere Fassung der Idee als logischer wohl hätte unterwegs lassen sollen. Dadurch ist er zur Freiheit, zur Ruhe, zur Klarheit gekommen, während bei Schelling die culbute des Universums jeden Augenblick hereindrohet und die Unheimlichkeit des Kampfes des weltzeugenden Gottes mit dem satanischen Princip in sich jenen eigenthümlichen Schauer verbreitet, welchen die Alten den Schrecken des Pan nannten.

„Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des blos Logischen fortging, so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres blos logischen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich Nichts voraussetzenden Philosophie, daß der reine logische Begriff als

solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen sein) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken, noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, war eine zweite Fiction, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, und für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat.“

Dieser Passus ist von denen, die gegen Hegel's Philosophie auf Schelling's Auctorität pochten, am liebsten citirt und paraphrasirt worden. Sie zeigen auf die Natur hin und fragen höhnisch, ob eine solche Existenz ihren Ursprung wohl dem dünnen logischen Begriff könne zu verdanken haben? Natürlich wird diese Frage sogleich mit einem schallenden: Unmöglich! beantwortet. Und doch beweisen sie damit nur ihre Unwissenheit und philosophische Rohheit. Nach Hegel ist der Begriff, der in der systematischen Entwicklung als der letzte, mithin als das totale Resultat sich

ergibt, der, welcher als der höchste denkbare auch das reale Prius aller anderen, des endlichen Geistes, der Natur und des Begriffs der Idee an sich ausmacht. Dies ist der Begriff des absoluten Geistes. Nach Hegel ist nämlich die Bestimmung, welche dialektisch die aus einer vorhergehenden resultirende ist, immer die, welche den Grund derjenigen enthält, die ihr, als sie für das Erkennen vermittelnd, vorangeht.

Die logische Idee hebt sich in der Natur, die Natur im Geist auf.

Schelling hat diesen Progreß, der als absoluter Proceß ohne alle Abhängigkeit von der Zeit existirt, geahnt, wenn er populär sich so ausdrückte, daß in der Existenz das Unvollkommene dem Vollkommenen vorangehe.

Aber nach Hegel entsteht der Geist nicht aus der Natur, die Natur nicht aus der logischen Idee.

Auch dies hat Schelling geahnt, wenn er sagte, daß das Unvollkommene als die eigene Voraussetzung des Vollkommenen gedacht werden müsse.

Nach Hegel ist die logische Idee, das Sein als Denken, und die Natur, das Denken als Sein, der Gegensatz, der im Geist als dem sich als seiend denkenden und sein Denken realisirenden Subject sich auf-

hebt und dessen Princip mithin der Geist ist, was Aristoteles das οὗ ἕνεκα nennen würde. Uebergänge zwischen diesen drei Grundformen existiren nicht, wenn darunter gemeint ist, daß zwischen ihnen noch immer ein Mittelwesen aufgestellt werden soll. Es ist hier, wo nämlich der Begriff des Schaffens eintritt, in der That ein Abbruch vorhanden, was Aristoteles wohl μεταβολή nennt. Das Anderssein der Idee, einen Ausdruck, den Hegel mit Platon und Aristoteles gemeinsam hat, ist allerdings nur dann richtig zu verstehen, wenn man bis zum Ende des Systems fortgeht und zur Erkenntniß kommt, daß das Subject, welches als der logischen Idee immanent gedacht werden muß, der absolute Geist ist.

Insofern derselbe aber als ohne auf die Natur und Geschichte sich beziehend gedacht wird, ist er in der That die reine Idee. Das von Schelling so sehr urgirte Wort rein heißt ja hier nichts Anderes, als abstract. Das Abstracte ist hier aber kein Tadel, denn es bezeichnet das Logische nur in seinem Verhältniß zum Nichtlogischen. Das Logische für sich hat eben so gut die Bedeutung des Concreten. Das Concrete aber würde, ohne das Logische als Moment zu besitzen, gar nicht existiren können. An-sich ist es mithin immer logisch und nichtlogisch wird es wie-

der nur in Bezug auf das Logische als solches genannt. Der natur= und geschichtlose Gott ist nicht der concrete, lebendige, ist nur der abstracte Gott; oder wenn es Schelling deutlicher sein sollte, der nur erst potentiale Gott, der sich, indem er das Anderssein frei aus sich entläßt, actualisirt. Schelling weiß so schön vom Zaubern, von dem Abfall der Welt, von dem Negativen in Gott zu reden — was ist denn Schaffen anders, als der gewollte Uebergang in's Entgegengesetzte? Des Denken's in's Sein? Schaffen ist kein Werden, denn das Wachsen einer Pflanze u. s. f. nennen wir nicht Schaffen. Warum bewundern wir denn mit Recht jene Stelle der Schrift A. T.: Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht. — Hier ist zwischen Gott und dem Licht nichts mehr in der Mitte. Aber Schelling will hier gnostisch Mittelwesen haben. Hier läßt er seine Potenzen auftreten, welche Gott als der Eine in Allem zwar als ihr Herr bändigt und zur Harmonie bezwingt, die aber doch auch ihr eigen Wesen treiben und oft in für ihr recht gefährliche Spannungen gerathen, aus denen Schelling nicht speculativ, nur mythisch und mystisch durch den Deus ex machina heraus hilft. Hegel stimmt in seinem Schöpfungsbegriff vollkommen mit dem des Jüdischen und Christlichen Monotheismus

überein. Schelling, der zwischen dem an sich seienden Gott und der Welt den dunklen Grund, eine Natur in Gott, eine Potenz des Uebergangs als solchen, die Welt der Ideen, die construirende Linie oder was sonst einschiebt, hat sich, trotz aller Versicherungen des Gegentheils, mit der kirchlichen Orthodoxie — dies Wort seinem guten Sinne nach genommen — immer in Zwiespalt befunden und hat sich zu den häretischen Secten und deren Kosmogenieen geneigt.

Wenn Schelling Hegel endlich damit lächerlich machen will, daß er sagt, der Begriff bekomme Langeweile und für sein Uebergehen existire gar keine Kategorie, so ist bei dem Begriff wieder ganz vergessen, was wir schon einmal rügen mußten, daß Hegel's Logik nicht nur Logik als Wissenschaft von den Regeln des Denkens, vielmehr eben so sehr Ontologie ist. Hegel's Logik endigt als Ideenlehre; der Begriff der Objectivität und ihrer Formen, der Begriff des Lebens, des Wahren und Guten werden darin auseinandergesetzt. Wer dies weiß, dem wird der Uebergang vom Logischen zur Natur wohl nicht mehr so lächerlich sein. Eine besondere Kategorie dafür ist deshalb nicht möglich, weil das Uebergehen in's Entgegengesetzte durch alle Momente des Systems hin vorkommt, wie Schelling dies früherhin, bevor er „gesprächsweise" zu philosophiren an-

fing, in der Construction durch die der Thesis entgegengesetzten Antithesis selbst analogisch sehr wohl ausgeübt hat. Das Ich hat zwischen sich und dem Nicht-Ich keine Mitte; zwischen der Expansiv- und Coërcitivkraft ist keine Mitte u. s. w. Vielmehr sind sie nur durch absolute Entgegensetzung identisch. Die negative Identität ist selbst das Princip der Entgegensetzung, worüber Schelling unter dem Ausdruck der Copula einst selbst so schön reden konnte.

Hegel hat die logische Idee das System der reinen Vernunft genannt. Soll ich Schelling aus seinen gesammelten Schriften einen Passus citiren, der hier einschlägt, so ist es I., 509, wo er von der Vernunft, nach dem Ausdruck der Mystiker, als dem primum passivum in Gott spricht. Das Accentuiren der Rationalität bei dem Hegel'schen System kann demselben, da eine nicht der Vernunft huldigende Philosophie gar keine ist, ernst gemeint, nur das höchste Lob sein und Schelling selbst stellte ja einst die Vernunft an die Spitze seiner Philosophie. Allein nur zu sehr schmeckt man hier schon, daß er durch den Ausdruck Rationalismus dem Hegel'schen System den Stempel jener Periode der Aufklärung aufdrücken will, in welcher unter Rationalismus nur zu oft die Abstractionen der bloßen Verständigkeit gemeint waren. Er will Hegel dadurch als seicht, als un-

christlich, als negativ, wohl gar als destructiv charakterisiren, wie er ja in Berlin wirklich seine eigene Philosophie in ihrer früheren Gestalt als die negative und Hegel als ihren Vollender bezeichnet hat. Aber nun ist er positiv geworden, compact, solide, conservativ. Thron und Altar können sich auf ihn verlassen. Er wird den „Schiffbruch" der Ideen in Deutschland aufhalten. Die Worte: Lebendigkeit, Wirklichkeit, Erfahrung, klingen so menschlich, so wohlthuend! Was ist doch gegen sie der Begriff mit seiner Vernunftnothwendigkeit!

„Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Naturphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden), auf den Standpunct der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen; wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anders- oder sich Untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; diese Episode in der Geschichte der neueren Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen."

O Schelling, hättest Du Deinen Witz doch für

andere Dinge gespart! Eine Philosophie soll alles Empirische von sich ausschließen, welche die Idee als die Einheit des Begriffs und seiner Realität definirt? Ihr erster Begriff soll dasselbe ausschließen, also der Begriff des Seins? Wenn Sein nicht einmal ein Prädicat des Empirischen sein darf, was soll man dann von diesem hoffen? Hegel, der eine vollständige Philosophie der Natur und des Geistes ausgearbeitet hat, soll das Empirische von sich ausschließen? Hegel, der in seiner Phänomenologie 1807 den unsterblichen Abschnitt: Beobachtung der Vernunft, schrieb, soll das Empirische von sich ausschließen? Hegel, der die Schlüsse der Allheit, der Induction und Analogie, auf denen alle Empirie als Wissenschaft beruhet, so ausführlich in seiner Logik entwickelt hat, soll das Empirische von seinem System ausschließen? — Und was soll es heißen, mit dem Rationalen an die Wirklichkeit herankommen? Ist denn das Rationale ein Instrument, wie ein Netz, in welches man den bunten Schmetterling der Wirklichkeit einfängt? Ist denn die Rationalität dem Concreten nicht immanent? Aber ist nicht auch das Rationale an sich ein eben so Wirkliches, als das, was im Unterschied von ihm so genannt wird? Wir sagen zwar, daß die Vernunft, insofern sie die nothwendige Form aller wahrhaften Existenz ausmacht,

in der Isolirung für sich abstract sei, allein in dieser ihrer Transcendenz hat sie dieselbe Dignität, wie Natur und Geist, welche ohne die Vernunft undenkbar sind. Ach, warum muß man einem Philosophen Vernunft predigen!

Wenn nun Schelling behauptet, die Naturphilosophie sei seit Cartesius bearbeitet, so ist das wohl ein augenblickliches Vergessen gewesen, daß hier Baco von Verulam die historische Präcendenz hat.

Wenn er aber Hegel zum Scholastiker machen und mit solcher Bezeichnung zurücksetzen will, so ist das ein eitles Bestreben. Schelling ist der Scholastiker, weil er sich niemals kritisch von der Abhängigkeit von einzelnen Kategorieen befreiet hat und, wenn er einer solchen bedarf, sofort zu wirklich scholastischen Formeln greift. Da tritt die materia, ex qua, die forma, per quam, der finis, ad quem omnia fiunt, auf; da wird von der Quidditát und Quodditát; vom non-usus; von der Aseität; von Existentialsätzen; von der Copula u. s. w. gehandelt. Da wird das Philosophiren wieder zu einem Begreiflichmachen der Thatsachen herabgesetzt. Da wird vom Empirismus gesprochen, der denn doch wieder in gewissem Sinn ein apriorischer sein soll u. s. w. Wenn das nicht Scholasticismus ist, so weiß ich nicht, was keiner ist. Ob die Hegel'sche

Philosophie ein so todter, öder Begriffskram ist, mit dem man nach dem Sprichwort keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken kann, scheint die laufende Geschichte am wenigsten zu bestätigen, die uns vielmehr überall den Einschlagsfaden dieser Philosophie zeigt, der sich nicht so über Nacht wieder herauszupfen läßt.

S. XVI: „Wie alle jene Formen, die man als apriorische bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das, durch welches sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten Prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst (*ἀυτο το ᾿ΟΝ*) sein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von Allem und daher auch positive Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven (aber den negativen in sich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein, (denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens,

welcher der seiner Natur nach apriorische, nur im reinen Denken mögliche Begriff ist), noch auf den des Rationalismus (der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag."

Heißt das etwas Anderes, als das alte Kantische: Begriffe ohne Anschauung sind leer und Anschauungen ohne Begriff blind und erst ihre Synthese ist ein wirkliches Erkenntniß? Wirklich wird auch Kant S. XII. wegen seines Ausgehens von der Erfahrung gelobt.

S. XVIII. „In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andrerseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst das der Gottheit, zu sein; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höheren Sinn als bisher — zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzosen und wohl der

größte Theil der Deutschen bis jetzt allein verstehen, als Sensualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß leugnendes System; er wird in dem höheren Sinne genommen sein, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder empirisches ist. Eben so wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften eben sowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet."

Alle weiteren auf Hegel bezüglichen Aeußerungen der Vorrede drücken nur die Besorgniß Schelling's aus, daß die Franzosen denselben für einen eben so großen — oder gar größeren — Philosophen, als ihn, halten könnten. An Kühnheit, Versprechungen zu machen, sehen wir ihn noch eben so leichtsinnig, wie in seiner Jugend. Möge er sie erfüllen!

Er ist seitdem nach Berlin gekommen und hat hier zwar keine Wissenschaft, keine Logik und Metaphysik, keine Physik oder Psychologie, kein Naturrecht,

keine Politik oder Aesthetik, auch nicht einmal Religionsphilosophie oder Philosophie der Geschichte vorgetragen; wohl aber hat er eine alle früher von ihm gemachten Versprechungen als Kleinigkeiten hinter sich zurücklassende Rede gehalten und den speculativen Interpreten von Vorstellungen der Religionen von Gott gemacht und, wie ihm selbst seine erbittertsten Gegner einräumen, darin viel Phantasie gezeigt. Er ist, wie Baur ihn schon 1835 in seiner christlichen Gnosis zeichnete, durch und durch ein Gnostiker, ein Basilidianer geworden.

Man darf behaupten, nun hinlänglich zu wissen, was die positive Philosophie als Philosophie der Mythologie und Offenbarung enthält. Ja, wenn man, was Stahl vor zehn Jahren in seiner Rechtsphilosophie, was Kolloff in der Revue du Nord vor sechs oder sieben Jahren drucken ließ, in Erwägung zieht, so wußte man es schon.

Allein bevor Schelling nicht selbst etwas drucken läßt, woran man sich authentisch halten kann, ist er für die öffentliche Kritik unangreifbar. Er kann jede andere Mittheilung desavouiren. Seine Starrheit läßt jedoch nicht erwarten, daß er so bald etwas werde drucken lassen. Das Beste, weil Richtigste was von ihm gesagt werden kann, ist, daß er den Hegel'schen Standpunct des absoluten Geistes zu erreichen sucht,

obwohl seine Definition des Geistes als des zwischen dem Sein und Nichtsein=Können frei schwebenden Subjects eben so lahm ist, wie die Definition von der Vernunft als der unendlichen Potenz des Seinkönnens und der Natur als der als Sein seienden Möglichkeit Gottes. Es erscheint dies als eine capricirte Ueberbietung Hegel's.

Der Franzose Pierre Leroux, der Bekämpfer des Cousin'schen Eklekticismus, hat im diesjährigen Maiheft der Revue indépendante in Schelling nicht nur den Philosophen, sondern auch den Religionsstifter gefeiert. Wir haben gar nichts dagegen, wenn Schelling ein solcher sein will und die halbofficiellen Mittheilungen der Augsburger Zeitung über ihn, so wie seine Antrittsrede in Berlin — mit welcher die Hegel'sche zu vergleichen man trotz aller Schreiberei unterlassen hat — sind wohl geeignet, dem Fremden, der nicht näher unterrichtet ist, eine solche Meinung beizubringen. Allein Leroux irrt sich. In Frankreich, wo das protestantische Princip zwar schon in der Verfassung des Staats, aber noch nicht im Charakter der Kirche durchgedrungen ist, hat es seine Richtigkeit, daß seit der Julirevolution jede Philosophie zur Religion zu werden gesucht hat. In Deutschland ist dies nicht der Fall. Dem Recht nach stehen sich bei uns, wie billig, die katholische und protestantische Confession

einander gleich, aber dem Princip nach ist in der Religion das protestantische, auf die Schrift zurückzugehen und aus ihr die freie Erkenntniß des Glaubens zu schöpfen, das herrschende. Die deutschen Katholiken sind in der Bibel viel bewanderter, als die französischen. Eines Propheten, eines Religionsstifters, einer Johanneischen Kirche bedürfen wir nicht. Wir wissen, um es ganz populär auszudrücken, daß der Geist Gottes in unseren Gemeinden wohnt, daß in der Gemeinschaft mit ihm Jeder ein Verwalter des priesterlichen Amtes ist, und wir nicht in einem Papst, sondern in Christus allein den Einen und ewigen Hohenpriester haben, der nicht nur unser Haupt, sondern auch unser Bruder ist. Nicht brauchen wir mit Schelling der Ausgießung des Geistes noch zu warten, als sei, wie er sagt, der Zorn des Vaters noch nicht gänzlich durch das Wirken des Sohnes überwunden, vielmehr ist die unwankende Gewißheit, daß die Versöhnung Gottes mit uns eine vollkommene und sein Geist in alle Wege durch ihn selbst, durch seine freie Entäußerung an uns und zugleich durch die unsrige an ihn, das Wesen ist, worin wir leben, weben und sind, diese Gewißheit ist unsere Seligkeit. Ohne Freiheit keine Religion, ohne Religion keine Unabhängigkeit von der Geschichte, kein Muth zum fortschreitenden Handeln, kein Leben auch für die Zukunft der Geschichte. Und von dieser Versöhnung ist

die Philosophie, als die Befreierin der Erkenntniß von allen Illusionen, allem Aberglauben, wie Unglauben, nicht ausgeschlossen. Sie stiftet keine Religionen, aber sie hilft ihnen im Proceß ihrer Selbsterkenntniß. Sie ist die Versöhnung des Geistes als des seinen Glauben erkennenden. Die Wahrheit muß auch Gewißheit sein.

Hiermit, meine Herrn, schließe ich diese Vorlesungen. Ich hoffe, daß wir unseren Zweck erreicht haben, uns aus den vorhandenen Documenten die Geschichte des Schelling'schen Philosophirens zu entwickeln und uns dadurch über die jetzige Krisis der Philosophie sowohl in ihrem Innern, als in ihrer Weltstellung, zu orientiren. Ich hoffe, daß diese Orientirung für Sie von bleibendem Nutzen sein wird.

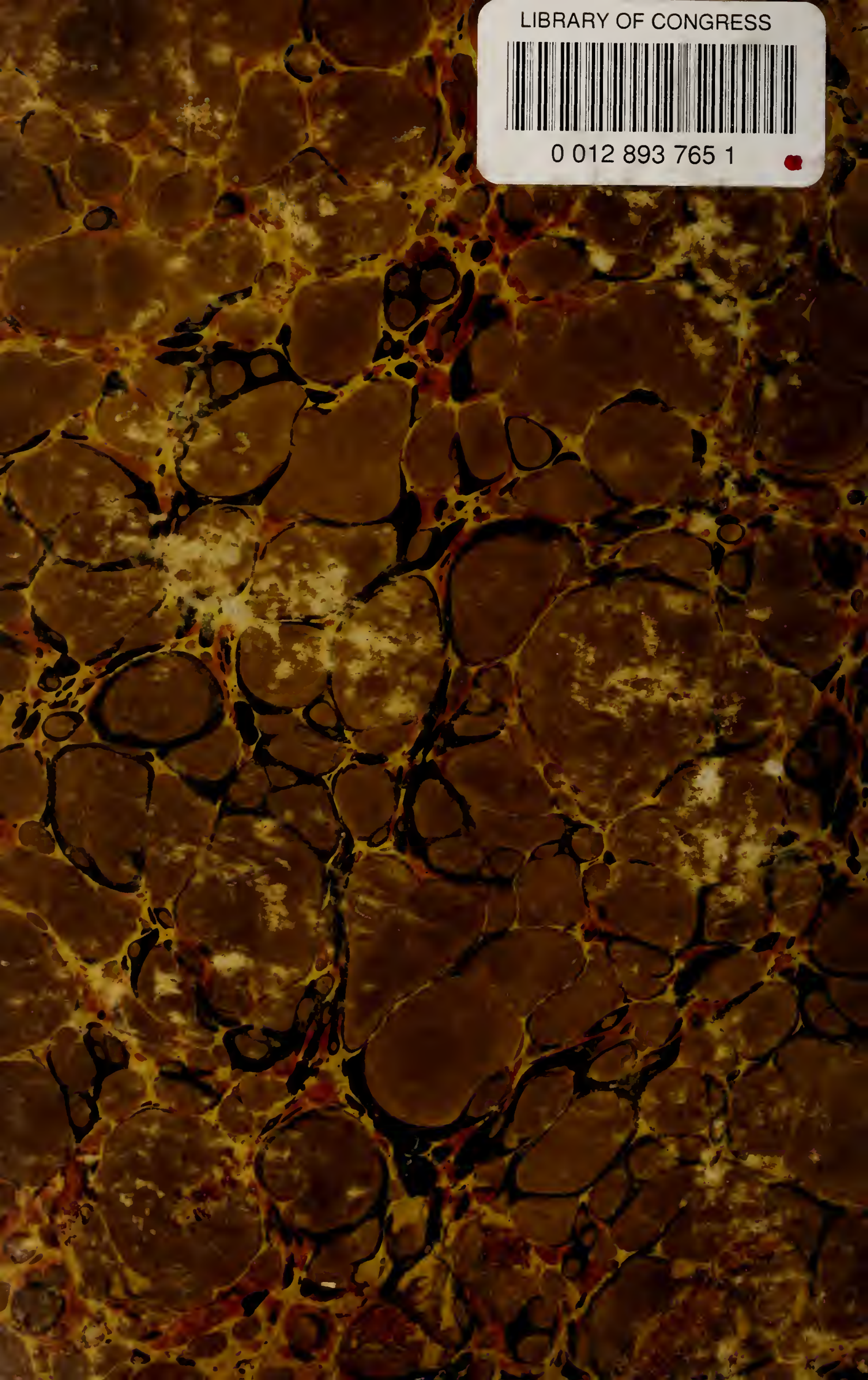
Leben Sie wohl!

Geschlossen am 23. September 1842.

Druckfehler.

Seite VI	Z. 5 v. U.	lies:	Lebernagenden statt: Lebensnagenden.
— VII	= 9 v. O.	=	mystischen st.: mythischen.
— VIII	= 12 v. O.	=	vindicirt st.: vincirt.
— XIX	= 5 v. U.	=	verschlungene st.: verschlungen.
— XXVI	= 11 v. U.	=	Kreuzhagen st.: Kreuzhagn.
— XXIX	= 12 v. O.	=	Dieser st.: Diese.
— 339	= 2 v. O.	=	nun st.: nur.
— 372	= 5 v. U.	=	ihn st.: ihr.




LIBRARY OF CONGRESS
0 012 893 765 1